مسئلۂ سود ۔ از مولانا مفتی شفیع صاحب، صفحات ۸۰، ناشر ادارۃ المعارف اشرف منزل لسبیلہ چوک، کراچی ۵، قیمت درج نہیں۔

موجودہ بینکنگ سسٹم نے سود کو اتنا عام کر دیا ہے کہ اس کی حرمت کا خیال عوام تو عوام خواص کے دلوں سے بھی نکلتا جا رہا ہے، اس وقت جو شخص سود لینا دینا نہ بھی چاہتا ہو، اس کو بھی اس میں مبتلا ہونا پڑتا ہے، مگر اس وقت کے باوجود وہ مسلمان جو سودی لین دین کرتے تھے وہ بھی اس کو معصیت، حرام اور باضرورت سمجھتے تھے، اور سوسائٹی میں بھی اسے اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا تھا، مگر ادھر چند برسوں سے پاکستان کے بعض "روشن خیال علما" اور متجددادوں کی طرف سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے، کہ تجارتی سود کا شمار سرے سے اس سود میں ہے ہی نہیں، جسے قرآن نے حرام کیا ہے، اس کے جواب میں بہت سے علماء نے کتابیں لکھی ہیں اور خاص طور پر مولانا سید ابو الاعلیٰ صاحب کی کتاب سود تو اس موضوع پر حرف آخر ہے۔ اسی مسئلہ پر مفتی صاحب نے بھی یہ رسالہ لکھا ہے، جس میں قرآن و سنت سے ہر طرح کے سود کی حرمت ثابت کی ہے، اور خاص طور پر دکھایا ہے کہ قرآن کے نزول کے وقت عرب میں تجارتی سود کا رواج تھا، اس لیے قرآن حکیم میں اس دور کا تجارتی سود بھی داخل ہے، کتاب قابل مطالعہ ہے۔

تذکار الطاف حسین حالی (عربی) ۔ از ڈاکٹر محمد احمد صاحب لکچرر عربی و فارسی الہ آباد یونیورسٹی، صفحات ۱۶، پتہ آفاقی اینڈ برادرس ۱۹۶ شاہ گنج الہ آباد، قیمت ۸؍

پچھلے ماہ ڈاکٹر محمد احمد صاحب کے چند عربی رسالوں پر تبصرہ کیا جا چکا ہے، یہ رسالہ بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، اسمیں انھوں نے مولانا حالی کی زندگی اور انکے علمی و عملی کارناموں سے عرب دنیا کو روشناس کرنے کی کوشش کی ہے، ڈاکٹر صاحب کی یہ کوشش قابل ستائش ہے، البتہ یہ رسالہ اتنا مختصر ہے کہ پڑھنے والے کو تشنگی محسوس ہوتی ہے۔

"م، ج"

جلد ۸۸ ماہ جمادی الاول ۱۳۸۱ھ مطابق ماہ اکتوبر ۱۹۶۱ء عدد ۴

مضامین

مقالات

شذرات

قومی اتحاد و یکجہتی کی ضرورت و اہمیت اتنی مسلّم ہے کہ اس کا احساس اب سے بہت پہلے ہو جانا چاہیے تھا، اب انتشار پسند رجحانات کا زہر اتنا پھیل چکا ہے کہ اس کا تدارک بہت دشوار ہے، یہ سارے رجحانات نتیجہ ہیں تنگ دلی تنگ نظری، فرقہ پروری اور اقتدار کی ہوس کا، جس سے کوئی طبقہ حتی کہ کانگریس اور نظامِ حکومت بھی محفوظ نہیں، فرقہ پروری کی مقبولیت کا حال یہ ہے کہ وہ عیب کے بجائے ہنر اور ہندوستانی قومیت و وطنیت کا نشان بن گئی ہے، جو شخص یا جو جماعت جس قدر فرقہ پرور اور اقلیت دشمن ہوگی اسی قدر مقبول ہوگی، اس لیے خود کانگریس اور حکومت بھی اس کا سہارا لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور اس کے خلاف عملی اقدام کی جرأت نہیں کر سکتے، بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ خود ان دونوں میں فرقہ پرستوں کا اتنا غلبہ ہے کہ وہ کس کے خلاف اقدام کریں، ایسی حالت میں قومی اتحاد و یکجہتی کی کیا امید ہو سکتی ہے، اس کی صرف ایک ہی شکل ہے کہ پہلے خود کانگریس کو فرقہ پروروں سے پاک کیا جائے پھر اسکی پروا کیے بغیر کہ کانگریس آیندہ الیکشن میں جیتتی ہے یا ہارتی ہے، اس کو حکومت کی کرسی ملتی ہے یا اس سے محروم رہتی ہے، پوری ہمت و جرأت کے ساتھ اتحاد و یکجہتی کی مہم چلائی جائے اور فرقہ پروروں اور دوسرے انتشار پسند رجحانات کا پوری قوت سے مقابلہ کیا جائے اور اس کے لیے حکومت جو پالیسی بھی بنائے اس پر سختی سے عمل کیا جائے اور جو حکام اس میں غفلت سے کام لیں ان کو پوری سزا دی جائے، اس کے بغیر قومی اتحاد و یکجہتی کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا،

حکومت کی کمزوری کا حال یہ ہے کہ اس نے فرقہ پروروں کو پوری آزادی دے رکھی ہے، وہ جس طرح چاہیں اقلیتوں کی جان، مال اور عزت و آبرو سے کھیلیں، فرقہ پرست جماعتیں، ان کے لیڈر، انکے اخبارات

علانیہ فرقہ پروری کی آگ بھڑکاتے اور اقلیتوں کے جذبات مجروح کرتے رہتے ہیں اور حکومت خاموشی سے تماشہ دیکھتی رہتی ہے، اگر اس کا عشر عشیر بھی اقلیتوں کی زبان سے نکل جائے تو ان کی جان کے لالے پڑ جائیں اور اقلیتوں کو دبانے اور ان کو پست و پامال کرنے کے لیے معمولی باتوں پر فتنہ و فساد برپا اور اقلیتوں کو تباہ و برباد کیا جاتا ہے، اور حکومت اس کا کوئی تدارک نہیں کر سکتی، بلکہ الٹے مظلوموں ہی کو سزا بھگتنی پڑتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ فرقہ پرستوں کا زور اتنا بڑھ گیا ہے کہ خود حکومت کے لیے خطرہ بن گئے ہیں، اب اگر وہ ان کا زور توڑنا بھی چاہے تو اس کا تخت و تاج خطرہ میں پڑ جائیگا، اس لیے وہ بھی چشم پوشی یا زیادہ سے زیادہ وعظ و پند سے کام لیتی ہے، لیکن آگے چل کر اس کے لیے اس کے سوا چارۂ کار نہ رہ جائے گا کہ یا وہ بھی علانیہ فرقہ پرور بن جائے یا پھر فرقہ پروروں کا پورا مقابلہ کرے، اس کے بغیر کانگریس کی حکومت قائم نہیں رہ سکتی، یہ بلا مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ انگریزوں کی پھوٹ ڈلوانے کی پالیسی کے باوجود ان کے دو سو سالہ دور حکومت میں فرقہ پروری کو اتنا فروغ نہیں ہوا جتنا آزادی کے بعد ۳۲ برسوں میں ہوا ہے، اور اقلیتوں خصوصاً مسلمانوں نے غلامی کے دور میں بھی اپنے کو اتنا بے بس اور مجبور محسوس نہیں کیا جتنا اب کر رہے ہیں، ان پر جو کچھ گذر رہی ہے اس کو ہوا بلند خیال اور آسمان سے باتیں کرنے والے لیڈر محسوس ہی نہیں کر سکتے،

اس کا تازہ ثبوت مسلم یونیورسٹی کا ہنگامہ ہے، ابھی قومی اتحاد و یکجہتی کی کانفرنس کی تجویزوں کی سیاہی بھی خشک نہیں ہوئی تھی کہ فرقہ پروروں نے طلبہ کے آپس کے ایک معمولی جھگڑے کو ہندو مسلم سوال بنا کر پورے صوبے میں آگ لگانے کی کوشش کی، اور علی گڑھ، اور اس کے آس پاس کے اضلاع میں مسلمانوں کے خون کی ہولی کھیلی گئی، اور ان کو جانی و مالی حیثیت سے تباہ و برباد کیا گیا، اس قسم کے جھگڑے کس یونیورسٹی اور کالج میں نہیں ہوتے، یونین کے انتخابات کے موقع پر ہندو ہندو اور مسلم مسلم طلبہ آپس میں لڑ جاتے ہیں، خود مسلم یونیورسٹی میں ہر سال انتخاب کے موقع پر مسلمان طلبہ میں اس قسم کے واقعات ہوتے رہتے ہیں، یہ اتفاق ہے کہ اس سال ہندو مسلم طلبہ میں جھگڑا ہو گیا جس میں دونوں فریق کے چند لڑکوں کو معمولی چوٹیں آئیں

اس کی تحقیقات اور مجرموں کو سزا دینا یونیورسٹی کے ذمہ داروں کا کام تھا، وہ بھی اس لیے کہ فریقین ہندو اور مسلمان تھے، ورنہ صرف مسلمان طلبہ کے لیے اس کی بھی ضرورت نہ تھی، یہ تو ہر سال ہوتا ہی رہتا ہے، اس میں باہر کے لوگوں کو مداخلت کا قطعاً کوئی حق نہ تھا، مگر فرقہ پروروں نے جو بہانہ کی تلاش ہی میں رہتے ہیں، رائی کا پہاڑ بنا کر کشت و خون کا ایک ہنگامہ برپا کر دیا، اور افسوس یہ ہے کہ مرکزی حکومت کے بعض وزراء نے بھی اسکے متعلق غیر محتاط بیانات دیے ہیں، جو ان کیلئے کسی طرح زیبا نہ تھا، بعض بیانات تو ایک طرح کی دھمکی کہے جا سکتے ہیں،

اصل یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کا اتنا بڑا ادارہ عرصہ سے فرقہ پرستوں کی نگاہ میں کھٹک رہا ہے، اور اسکے خلاف وقتاً فوقتاً آوازیں بلند ہوتی رہتی ہیں اور اس کو گرفت میں لاکر اسکی خصوصیات کو مٹانے کیلئے بہانہ کی تلاش رہتی ہے، یہ ہنگامہ بھی اسی سلسلہ کی کڑی ہے، مسلمان تو بالکل بے بس و مجبور ہیں، اسلئے نہیں کہا جا سکتا کہ مسلم یونیورسٹی کا حشر کیا ہوگا، اگر مسلمانوں میں قومی غیرت و حمیت اور مسلمان وزراء اور ممبران پارلیمنٹ میں جرات ہوتی اور وہ یونیورسٹی کی حمایت میں آواز بلند کرتے تو اس کو نقصان پہنچانا آسان نہیں تھا، مگر ان کو تو اپنے حلوے مانڈے سے کام ہے، ایسی حالت میں یونیورسٹی لاوارث کا مال ہے، جو چاہے تصرف میں لائے، پارلیمنٹ کے ممبروں میں لے دے کر ایک مولانا حفظ الرحمٰن صاحب ایسے ہیں جو مسلمانوں پر ظلم و زیادتی کے خلاف آواز بلند کرتے رہتے ہیں، مگر نقار خانہ میں طوطی کی آواز کون سنتا ہے، وہ بھی جمعیۃ العلماء کے ناظم کی حیثیت سے ورنہ پارلیمنٹ کے مسلمان ممبروں میں یہ جرأت کہاں،

ہم اس سے پہلے بھی لکھ چکے ہیں اور پھر لکھتے ہیں کہ مسلم یونیورسٹی حکومت کی سیکولرزم کا سب سے بڑا نشان ہے، اگر اس کو کوئی نقصان پہنچا تو ساری دنیائے اسلام میں حکومت کی سیکولرزم کا بھرم کھل جائیگا، ایسے موقع پر بے اختیار مولانا ابوالکلامؒ کی یاد آجاتی ہے، ان کا وقار اتنا تھا کہ انکی موجودگی میں کسی کو یونیورسٹی کو نقصان پہنچانے کی جرأت نہیں ہو سکتی تھی

مقالات

دینِ رحمت

از

شاہ معین الدین احمد ندوی

ایک زمانہ میں اسلام کے مخالفین نے اس کی درشتی و سخت گیری اور تند خوئی و قہاری کا صور اس بلند آہنگی سے پھونکا کہ ناواقفوں کو یقین ہوگیا کہ اسلام رفق و لینت، رحم و کرم لطف و محبت اور رحمت و مغفرت کے تصور سے بالکل خالی ہے، اس لیے اسکی تعلیمات میں بھی کوئی نرمی اور لچک نہیں اور وہ انسانوں کے لیے رحمت کے بجائے زحمت ہیں، اسلام دنیا میں بھی متشدد اور غیر روادار ہے اور آخرت میں بھی، دنیا میں عام انسانوں کے ساتھ اس کا سلوک متشددانہ اور مخالفین کے ساتھ بے رحمانہ ہے اور آخرت میں اس کا قہر مجسم خدا جہنم کو انسانوں سے بھر دے گا، اس قسم کی اور غلط فہمیاں بھی پھیلی ہوئی تھیں، گو علم و تحقیق کی روشنی پھیلنے کے بعد یہ عامیانہ اور لغو خیالات بڑی حد تک دور ہو چکے ہیں، مگر اب بھی ایک طبقہ میں اسلام کے تصور رحمت کے متعلق بعض غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں،

اسلام کی دینی، اخلاقی اور روحانی برکتوں اور عالم انسانیت پر اسکے احسانات پر اردو میں بہت لکھا جا چکا ہے، اور اس میں اس کی رفق و لینت، رحم و کرم اور رحمت و مغفرت

کے پہلو بھی آگئے ہیں، مگر جس تفصیل کے ساتھ اس کو دکھانے کی ضرورت تھی وہ ابھی باقی ہے، اس لیے عرصہ سے ضرورت محسوس ہو رہی تھی کہ دینِ رحمت کے نام سے ایک کتاب لکھی جائے جس میں اسلام کی رحمت کے جلوؤں کو پوری طرح نمایاں کیا جائے اور نہایت تفصیل کے ساتھ دکھایا جائے کہ اسلام سراسر دینِ رحمت ہے، اس کی کوئی تعلیم بھی انسانوں کے لیے رحمت سے خالی نہیں ہے اور دنیا کی کوئی مخلوق بھی اس کے فیضانِ رحمت سے محروم نہیں، یہ کتاب زیرِ تالیف ہے، ابھی اس کی تکمیل میں کچھ دن لگیں گے، اس لیے اس کا ابتدائی حصہ جس کو اس کتاب کی تمہید کہنا چاہیے، ناظرینِ معارف کے لیے شائع کر دینا مناسب معلوم ہوا، ’م‘

اللہ تعالیٰ نے دنیا میں جتنے پیغمبر بھی مبعوث فرمائے اور ان کے ذریعہ جس قدر مذاہب بھی بھیجے ان سب کا مقصد، معرفتِ الٰہی، انسانوں کا روحانی و اخلاقی تزکیہ و تطہیر اور اس کی دنیاوی و اخروی فلاح و سعادت تھی، جس کے بغیر دنیا کا نظام بھی قائم نہیں رہ سکتا، اس لیے یہ سب مذاہب انسانوں کے لیے رحمت تھے، لیکن انسانیت کے ابتدائی دور میں اس کا کوئی عالمگیر تصور نہ تھا، خدا کی مخلوق مختلف جغرافی، نسلی اور قبائلی حد بندیوں میں بٹی ہوئی تھی، ان کے دیوی دیوتا بھی جدا جدا بلکہ ایک ہی قوم و قبیلہ کی مختلف احتیاجوں کے مختلف دیوتا تھے، ان میں کسی مشترک رب العٰلمین کا عقیدہ نہ تھا، انسانوں کی عقل و فہم خام اور ضروریاتِ زندگی سادہ اور محدود تھیں، اس لیے اس زمانہ میں جو پیغمبر مبعوث ہوئے وہ بھی خاص خاص قوموں کی اصلاح و تربیت کے لیے آئے اور ان کی تعلیمات اس زمانہ کے انسانوں کی عقل اور ان کی ضروریاتِ زندگی کے مطابق سادہ اور محدود تھیں، اور ان کا دائرہ اخلاقیات کی موٹی موٹی باتوں تک محدود تھا، اس لیے ان کی رحمت بھی محدود تھی، پھر جس قدر زمانہ گذرتا گیا انسانوں کی عقل و فہم ترقی کرتی گئی اور زندگی کی ضروریات میں وسعت اور مسائلِ حیات میں پیچیدگی پیدا ہوتی گئی، اسی نسبت سے اس دور کے مذاہب کی تعلیمات میں بھی وسعت و گہرائی آتی گئی، اسلام

انسانیت کے عقلی بلوغ اور تمدنی ترقی کے دور کا مذہب ہے، اس لیے اس کی تعلیمات میں جو وسعت و جامعیت ہے اس سے پہلے کے مذہب میں ان کا نشان نہیں ملتا، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کو دنیا کا آخری اور مکمل مذہب قرار دیا اور اس پر اپنی نعمت تمام کر دی،

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَ	آج تمھارا دین کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت
اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ	تمام کر دی، اور تمھارے لیے دینِ اسلام
لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا	پسند کیا،

اور اس کے نبی پر سلسلۂ نبوت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا،

وَمَا کَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِکُمْ	اور محمد تمھارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں
وَلٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰہِ وَخَاتَمَ النَّبِیّٖنَ	تھے لیکن اللہ کے رسول اور نبیوں کی مہر تھے

اس لیے اسلام ابد تک کے لیے ساری کائنات کے لیے رحمت ہے، نہ صرف روحانی اور اخلاقی بلکہ دنیاوی اور مادی حیثیت سے بھی، اور انسانوں سے لیکر حیوانات و نباتات تک کوئی مخلوق بھی اس کے فیضانِ رحمت سے محروم نہیں، اس کتاب کا مقصد اسی رحمتِ عام کی تفصیل پیش کرنا ہے،

اسلام سے پہلے جس قدر مذاہب تھے، ان میں الٰہ یعنی خدا کا تصور بہت ناقص، محدود اور مادی تصورات و انسانی اوصاف سے ملوث تھا، بت پرست مذاہب میں تو ہر کام کے لیے الگ الگ کارساز تھے، جن نے ہزاروں معبود پیدا کر دیے تھے اور ان کی جانب ایسے ایسے اوصاف اور افسانے منسوب تھے جو الوہیت کی عظمت و تقدیس کیا انسانی شرف کے بھی منافی ہیں، الہامی مذاہب میں گو خدائے واحد کا عقیدہ تھا، لیکن وہ بھی ربّ العٰلمین کے تصور سے جدا تھا، یہودی ایک خدا مانتے تھے، لیکن انھوں نے اس کی رحمت بنی اسرائیل کے ساتھ مخصوص کر دی تھی، ان کا دعویٰ تھا کہ

نَحْنُ اَبْنٰٓؤُا اللّٰہِ وَاَحِبَّآؤُہٗ	ہم خدا کے فرزند اور اس کے چہیتے ہیں،

توراۃ میں ہے کہ "اسرائیل میرا بیٹا بلکہ میرا پلوٹھا ہے۔" (خروج ۴-۲۲)
اس کو انسانی اعضاء و جوارح اور جذبات و رجحانات کا مجسمہ بنا دیا تھا حتیٰ کہ وہ کشتی تک لڑتا تھا، عیسائیوں نے ایک خدا کے تین خدا یعنی باپ بیٹا اور روح القدس بنا دیے، اور حضرت آدمؑ کے گناہ کے نتیجہ میں ساری نسل انسانی گنہگار اور مغضوب قرار پائی جس کا کفارہ حضرت عیسیٰؑ نے صلیب پر چڑھ کر ادا کیا، اسلام نے ان سب عقیدوں میں اصلاح اور خدا کے تصور میں وسعت اور تنزیہ دونوں پیدا کی اور توحید کے ساتھ اس کو ہر مادی تصور سے ماورا قرار دیا،

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (شوریٰ ۲) اس کی جیسی کوئی چیز نہیں اور وہ سننے والا اور جاننے والا ہے،

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (انعام ۱۳)
انسان کی نگاہیں اس کو نہیں پا سکتیں، لیکن وہ انسانوں کی نگاہوں کو دیکھ رہا ہے، وہ باریک بیں اور خبر رکھنے والا ہے۔

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (اخلاص)
اللہ یگانہ ہے، بے نیاز ہے، اس کو کسی کی احتیاج نہیں، نہ تو اس سے کوئی پیدا ہوا، نہ وہ کسی سے پیدا ہوا، اور اس کا کوئی ہمسر نہیں،

اس سے سارے مادی اوصاف کی نفی ہو گئی،

اسی کے ساتھ خدا کے فیضان رحمت و ربوبیت میں بڑی وسعت پیدا کی، یعنی وہ کسی قوم، قبیلے یا خاص مذہب کا خدا نہیں ہے بلکہ رب العلمین یعنی ساری کائنات کا پروردگار ہے، رب کے معنی میں جو وسعت ہے اس کا پورا مفہوم پروردگار میں بھی نہیں آتا، ربوبیت کے معنی ہیں کسی چیز کی ابتدائی حالت سے لیکر اس کے کمال کو پہنچنے تک ایسی نگہداشت کہ اس کی جانب سے ایک لمحہ بھی غفلت نہ ہو، اور اس کی نشوونما و کمال کے لیے جن جن چیزوں کی ضرورت ہے وہ اپنے وقت پر مہیا ہوتی رہیں، اس کا ہلکا سا نمونہ

ماں کی وہ محبت اور توجہ ہے جو وہ اپنے شیرخوار بچہ کی پرورش و پرداخت میں کرتی ہے، ربوبیت کے اس تصور نے خدا کی رحمت میں اتنی گہرائی اور وسعت پیدا کر دی کہ اس کے دائرے سے کوئی مخلوق بھی باہر نہیں رہی، اس لیے اس رحمت و ربوبیت کا تقاضا ہے کہ اس نے انسانوں کی صلاح و فلاح کے لیے جو مذاہب بھیجے اس کی رحمت عام ہو، مگر اسلام سے پہلے کے سارے مذاہب اس رحمت عام سے خالی ہیں، ظہور اسلام سے پہلے دنیا کے بڑے مذاہب چار تھے، یہودیت، عیسائیت، ہندوازم اور بدھ ازم، یہودی مذہب صرف بنی اسرائیل کے لیے آیا تھا، توراۃ میں ہے، "موسیٰ نے ہم کو ایک شریعت عطا فرمائی جو کہ یعقوب کی جماعت کی میراث ہو۔" (استثنا ۳۳-۴) اور اس کا خاص مقصد بنی اسرائیل کو فرعون کی غلامی سے چھڑانا تھا، (تفصیل کے لیے دیکھو خروج ۳-درس ۷ تا ۱۲) خود بنی اسرائیل نے بھی اس کو اپنے قبیلہ کے لیے مخصوص کر لیا تھا، اور وہ اپنے علاوہ کسی کو رحمت خداوندی کا مستحق نہیں سمجھتے تھے، مگر ان کا حال یہ تھا کہ خدا کے سب سے بڑے باغی وہی تھے، تمرد و سرکشی ان کی فطرت میں تھی، اپنے نبیوں تک کو قتل کر دیتے تھے، توراۃ، انجیل اور کلام مجید سب میں ان کے تمرد و سرکشی کا ذکر ہے، زبور میں ہے

"کتنی بار انھوں نے (بنی اسرائیل) بیابان میں خدا سے بغاوت کی اور ویرانے میں اسے بیزار کیا...... تسپر بھی انھوں نے خدا تعالیٰ کو آزمایا اور اسے بیزار کیا، اور اس کی شہادتوں کو حفظ نہ کیا بلکہ برگشتہ ہوئے اور اپنے باپ دادوں کے مانند بے وفائی کی اور ٹیڑھی کمان کے مانند ایک طرف پھر گئے۔" (زبور - ۱۸)

انجیل متی کا ۲۳ واں باب ان کی مذمت سے بھرا ہوا ہے، اس کا ایک نمونہ یہ ہے:-

"اے ریاکار فقیہو اور فریسیو افسوس کہ تم سفیدی پھری ہوئی قبروں کے مانند ہو جو باہر سے بہت اچھی معلوم ہوتی ہیں پر بھیتر مردوں کی ہڈیوں اور ہر طرح کی ناپاکی سے

بھری ہوئی ہیں، اس طرح تم بھی ظاہر میں لوگوں کو راستباز دکھائی دیتے ہو پر باطن میں ریاکاری اور شرارت سے بھرے ہوئے ہو ...... اے ریاکار فقیہو اور فریسیو! تم پر افسوس کیونکہ نبیوں کی قبر بناتے اور راستبازوں کی گور سنوارتے ہو اور کہتے ہو کہ اگر ہم اپنے باپ دادوں کے دنوں میں ہوتے تو نبیوں کے خون میں ان کے شریک نہ ہوتے، اسی طرح تم اپنے اوپر گواہی دیتے ہو کہ تم نبیوں کے قاتلوں کے فرزند ہو، پس اپنے باپ دادوں کا پیمانہ بھرو، اے سانپو اور سانپوں کے بچو! تم جہنم کے عذاب سے کیونکر بھاگو گے۔" (انجیل متی باب ۲۳)

اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی مذہبی اور اخلاقی حالت کتنی پست تھی، درحقیقت تمرد و سرکشی اور مکر و فریب ان کی فطرت میں تھا، ان کے علماء کا یہ حال تھا کہ معمولی دنیاوی فائدے کے لیے توراۃ کے احکام کو بدل دیتے تھے، یہودی قوم مال و دولت کی بڑی حریص تھی، اور حرص و طمع کی ساری دنائتیں ان میں پیدا ہوگئی تھیں، سود خواری ان کا پیشہ بن گیا تھا، ان کے عوام بلکہ خواص تک گنڈے، تعویذ، جادو اور عملیات وغیرہ پر عقیدہ رکھتے تھے، ان کی یہ حالت ہر دور میں قائم رہی، کلام مجید میں سورہ بقرہ اور آل عمران میں انکی بداعمالیوں کی پوری تفصیل ہے۔

ان میں جزوی اختلافات پر بیسیوں فرقے پیدا ہوگئے تھے، جن میں ہمیشہ ہنگامۂ کارزار گرم رہتا تھا، ان کی اخلاقی کمزوریوں نے شریفانہ اور بلند اخلاق کا بالکل خاتمہ کر دیا تھا، اس لیے وہ ہمیشہ دوسری قوموں کا تختۂ مشق رہے، ان کا قبلہ بیت المقدس تک ان کے قبضہ میں رہ گیا تھا، مختلف زمانوں میں مختلف قوموں نے بیت المقدس پر قبضہ کرکے یہودیوں کے مقدس مشاہد کو اسمار اور انکی مذہبی کتابوں کو نیست و نابود اور ان کو غلام بنا کر مختلف ملکوں میں منتشر کر دیا، اور ان کا کوئی قومی وطن تک نہ رہ گیا، اور وہ یورپ، ایشیا اور افریقہ میں غلامی کی ذلت آمیز

زندگی بسر کرتے رہے، پہلی جنگ عظیم کے خاتمہ تک ان کی یہی حالت تھی، ایسی قوم سے دوسروں کی رہنمائی کی کیا توقع ہو سکتی ہے۔

یہودی مذہب کے مقابلہ میں عیسائیت میں زیادہ نرمی اور لچک ہے، اور روحانی و اخلاقی حیثیت سے اس کی تعلیمات بڑی پاکیزہ و بلند ہیں، ان میں یہودیوں کی ظاہر پرستی اور تشدد کے مقابلہ میں مذہب کی اصل روح یعنی اخلاق و روحانیت پر زیادہ زور دیا گیا ہے لیکن جہاں تک عیسائی مذہب کی عالمگیریت کا تعلق ہے، اس کا دائرہ بھی یہودی مذہب سے زیادہ وسیع نہیں ہے، گو بعد کے عیسائیوں نے اس کو تبلیغی مذہب بنا دیا لیکن خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا مقصد صرف بنی اسرائیل اور یہودی مذہب کی اصلاح و تجدید تھی، آپ کا ارشاد ہے:

"میں اسرائیل کے گھر کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کے علاوہ اور کسی کے لیے نہیں بھیجا گیا، مناسب نہیں کہ لڑکوں (بنی اسرائیل) کی روٹی کتوں (غیر بنی اسرائیل) کے لیے پھینک دوں۔" (متی باب ۱۵)

یہ آیات اس کی شاہد ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا مقصد صرف بنی اسرائیل کی اصلاح و تجدید تھی، بایں ہمہ عیسائی مذہب کی تعلیمات نہایت پاکیزہ اور اخلاق و روحانیت سے معمور ہیں اور اس میں یہودی مذہب کی سختی اور تنگ نظری سے زیادہ وسعت اور انسانی ہمدردی ہے۔

لیکن ابھی حضرت عیسیٰؑ کو اس دنیا سے رخصت ہوئے زیادہ زمانہ نہیں گذرا تھا، کہ انکے پیرووں نے اس کو خرافات کا مجموعہ بنا دیا، حضرت عیسیٰؑ کے روحانی شاگرد پال نے تثلیث یعنی باپ بیٹے اور روح القدس کی الوہیت کا مشرکانہ عقیدہ اس میں داخل کیا، پھر بعد میں جن جن قوموں نے عیسائیت قبول کی انھوں نے اس عقیدہ کے ساتھ ساتھ اپنے دیوی دیوتاؤں کو بھی اس میں شامل کر لیا، اور عیسائیت مختلف و متضاد عقائد و خیالات کا معجون مرکب بن گئی، رومیوں کے قبول عیسائیت اور اس کے نتائج کے بارہ میں ڈریپر لکھتا ہے:-

"ان دونوں (عیسائیت و بت پرست) کی کشمکش کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں کے اصول شیر وشکر ہوگئے اور ایک نیا مذہب پیدا ہوگیا جس میں بت پرستی اور عیسائیت دونوں کی شانیں پہلو بہ پہلو جلوہ گر تھیں...... جوں جوں زمانہ گذرتا گیا وہ مذہبی عقائد جنکی تفصیل ٹرلین نے بیان کی ہے، متغیر ہوکر ایک عام پسند مگر پایۂ اخلاق سے گرے ہوئے مذہب کی شکل اختیار کرتے گئے، ان عقائد میں قدیم یونان کی اصنام پرستی کا عنصر مخلوط ہوگیا، عقیدۂ تثلیث قدیم مصری روایات کے سانچے میں ڈھال لیا گیا اور مریم عذرا کو خدا کی ماں کا لقب دیا گیا۔" (معرکہ مذہب و سائنس ڈریپر، ص ۶۲، ۶۵، ۶۶)

ہندوستان کے مذاہب میں مذہب کے اصلی مفہوم کے لحاظ سے کوئی مذہب درحقیقت مذہب کہلانے کا مستحق نہیں ہے، ان کے کوئی بنیادی عقائد اور شرائط و قیود ہی نہیں ہیں، ان میں توحید بھی ہے، شرک بھی ہے، اور الحاد بھی، چنانچہ ہندوؤں میں موحد بھی ہیں، مشرک بھی اور ملحد بھی، ہندو ہونے کے لیے اتنا کافی ہے کہ وہ یہاں کے مذاہب میں سے کسی ایک کا پیرو ہونا چاہیے، سناتن دھرم کے اصول سے کوئی غیر مذہب اور ہندوستان کے باہر کا آدمی ہندو بن ہی نہیں سکتا، کیونکہ وہ اپنے علاوہ ساری دنیا کو ملیچھ سمجھتے تھے، جن کی کسی حال میں بھی تطہیر نہیں ہوسکتی، اس لیے ایک زمانہ تک ہندوؤں کے لیے ہندوستان سے باہر نکلنا حرام تھا، خود ہندو مذہب مختلف طبقات میں بٹا ہوا ہے، جن کے حقوق و فرائض متعین ہیں، چنانچہ منوسمرتی کی رو سے برہمن، چھتری، ویش اور شودر میں سے کوئی اپنے حدود سے باہر قدم نہیں نکال سکتا، جس کا جو درجہ مقرر کر دیا گیا ہے اس سے کسی حال میں بھی آگے نہیں بڑھ سکتا، شودروں کی حیثیت غلاموں سے بھی بدتر ہے، وہ سارے انسانی حقوق سے محروم ہیں، ان کا کام صرف اپنے سے اونچے طبقہ کی خدمت ہے، وہ عبادت گاہوں میں جانے اور مذہبی کتابوں کے سننے کے حق سے بھی محروم ہیں، اگر ان کا سایہ بھی اونچی ذات والے

پر پڑ جائے تو لائق سزا ہیں، اس کی پوری تفصیل منوسمرتی میں دیکھی جاسکتی ہے۔

ایسی حالت میں ہندو مذہب کو مذہب کہنا ہی صحیح نہیں، جو مذہب خود اپنے ماننے والوں کے درمیان بھی فرق و امتیاز برتتا ہو وہ عالم انسانیت کا مذہب کس طرح ہوسکتا ہے، درحقیقت ہندو مذہب ایک معاشرتی نظام اور زندگی بسر کرنے کا ایک قدیم طریقہ ہے، مذہب نہیں، گو اس سے انکار نہیں کہ ہندو مذہب میں بھی اعلیٰ درجہ کی اخلاقی و روحانی تعلیمات ہیں اور اس کا ایک خاص روحانی فلسفہ بھی ہے، لیکن یہ مذہب اتنا قدیم ہے اور اس میں وقتاً فوقتاً اتنی تبدیلیاں ہوئی ہیں کہ وہ مجموعہ اضداد بن گیا ہے، اور آج اس کی اصل حقیقت کا پتہ چلانا مشکل ہے، اور اس کے موجودہ اصول عالمگیریت کے بالکل خلاف ہیں، اس لیے وہ عالم انسانیت کا مذہب نہیں بن سکتا،

بدھ مذہب کو البتہ تبلیغی اور عوامی مذہب کہا جاسکتا ہے، لیکن اس میں مذہب کا بنیادی پتھر یعنی خدا اور آخرت کا تصور ہی سرے سے غائب ہے، بدھ مذہب درحقیقت قدیم برہمنی مذہب کی تنگ نظری اور سخت گیری کے خلاف ردعمل اور اس کی ایک اصلاحی شکل ہے، جس کی بنیاد انسانی ہمدردی و مساوات اور ترک دنیا پر ہے، اس لیے اس میں ہندوستان کے دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں زیادہ وسعت، زیادہ رواداری اور زیادہ انسان دوستی ہے، لیکن جس مذہب میں خدا کا تصور تک نہ ہو وہ سرے سے مذہب ہی کہلانے کا مستحق نہیں ہے، اور جس کی بنیاد ترک دنیا پر ہو وہ عالم انسانیت کا مذہب نہیں بن سکتا، اس لیے بدھ مذہب اصطلاحی معنوں میں مذہب نہیں بلکہ ترک دنیا کے ذریعہ آلام دنیا سے رستگاری اور قلبی طمانیت اور سکون حاصل کرنے کا ایک راہبانہ اور فلسفیانہ طریقہ ہے،

ایرانیوں نے دنیاوی حیثیت سے بڑی شان و شوکت حاصل کی اور دنیا کی قوموں میں تمدنی حیثیت سے ان کا درجہ بہت بلند تھا، لیکن ان کا قدیم مذہب ستارہ پرستی تھا، زردشت نے سب سے پہلے مذہب و اخلاق کی آگ روشن کی اور خیر و شر یا نور و ظلمت کے دو خدا یزداں و اہرمن قرار دیے،

اور آگ کو اس کا مظہر بنایا، جو مجوسی مذہب کہلایا، پھر مانی نے مسیحیت اور مجوسیت کی آمیزش سے ایک نیا مذہب ایجاد کیا، جس کی بنیاد ترکِ دنیا پر تھی، اس کی تعلیم تھی کہ ترک دنیا سے دنیا کو اور ترک ازدواج سے نسل انسانی کو منقطع کر دیا جائے۔ اس کے بغیر بدی کا خاتمہ نہیں ہو سکتا،[1] مگر یہ مذہب بھی نور و ظلمت کے دائرے سے باہر نہ نکل سکا،[2]

پھر یہ مذاہب بھی اپنی اصلی شکل میں نہ رہ گئے تھے، اور ان میں طرح طرح کے اوہام وخرافات شامل ہو گئے تھے، ان کے ماننے والوں کی اخلاقی حالت اتنی پست تھی کہ محرمات میں بھی امتیاز نہ رہ گیا تھا، باپ کا بیٹی سے اور بھائی کا بہن سے شادی کر لینا معمولی بات تھی،[3] ان میں انسانی مساوات کا کوئی تصور نہ تھا، ہر ادنیٰ طبقہ اپنے اعلیٰ طبقہ کا غلام تھا، بادشاہوں اور امیروں کو درجہ بدرجہ خدائی کا درجہ حاصل تھا، رعایا ان کے سامنے سجدہ کرتی تھی اور ان کی ثنا وصفت کے گیت گاتی تھی،[4]

سب سے پہلے مزدک نے انسانی مساوات کا تصور پیش کیا، تو اس شکل میں کہ دولت اور عورتوں کو مشترک ملک قرار دیا، ہوس رانوں میں یہ مذہب بہت مقبول ہوا، شاہی سرپرستی بھی اس کو حاصل ہو گئی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ساری قوم سرمستی اور ہوس رانی میں مبتلا ہو گئی اور چند دنوں میں بے سروسامان عربوں نے شوکتِ کیانی کے پرزے اڑا دیے،

اس تفصیل سے ظاہر ہو گا کہ ظہور اسلام سے پہلے کسی مذہب میں رہنمائی کی صلاحیت باقی نہ رہ گئی تھی، وہ خود اپنے ماننے والوں کے لیے بھی رحمت نہیں رہ گئے تھے تو دوسروں کے لیے کیا رحمت بن سکتے تھے، اس سے قطع نظر اسلام کے علاوہ کسی مذہب نے بھی عالمگیریت اور ساری کائنات کے لیے رحمت عام ہونے کا دعویٰ نہیں کیا، وہ سب کے سب قومی مذہب تھے،

---

[1] تاریخ غرر اخبار الفرس ثعالبی ص ۵۰۳ [2] ابن ندیم و تاریخ کرمانی و کتاب البدء والتاریخ حالات فرقہ مانویہ [3] تاریخ غرر الفرس ثعالبی ص ۵۰۲ [4] ایضاً ص ۵۰۰

ان کے مقابلہ میں اسلام کا دعویٰ ہے کہ وہ ساری دنیا کی ہدایت و رہنمائی کے لیے آیا ہے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا وَّلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ (سبا - ۲۸)	اور ہم نے تم کو سارے لوگوں کے لیے بشارت دینے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا لیکن اس بات کو اکثر لوگ نہیں سمجھتے۔

ایک دوسرے مقام پر ہے

قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا الَّذِيْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (اعراف - ۱۵۸)	اے نبی کہہ دیجیے کہ میں تم سب لوگوں کی طرف اس خدا کا بھیجا ہوا ہوں جس کے لیے آسمانوں اور زمین کی سلطنت ہے،

حدیثوں میں بھی ہے،

کان کل نبی یبعث الی قومہ خاصۃ وبعثت الی کل احمر واسود (مسلم باب المساجد)	ہر نبی اپنی خاص قوم کی طرف بھیجا جاتا تھا۔ اور میں تمام سرخ و سیاہ (قوموں) کی طرف بھیجا گیا ہوں۔

اس لیے آپ کی ذات قدسی ساری کائنات کے لیے آیۂ رحمت تھی،

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ	میں نے آپ کو سارے جہان کے لیے رحمت بنا کر بھیجا،

اس لیے دین اسلام سراسر دین رحمت اور اس کا خدا رحمٰن و رحیم ہے، اس کے تمام صفات میں رحمت و رافت کی صفت کا زیادہ غلبہ ہے، چنانچہ کلام مجید میں جس کثرت سے رحمت خداوندی کا ذکر ہے کسی صفت کا ذکر نہیں ہے، تین سو سے زیادہ آیات میں صفت رحمت کا ذکر آیا ہے۔

قرآن مجید کا آغاز ہی اللہ کے اسم ذات کے بعد اسم صفات میں رحمٰن و رحیم سے ہوتا ہے، ہر وصف

کے کمال کے دو پہلو ہیں، ایک شدت و قوت، دوسرے کثرت، رحمٰن، شدت و قوت کا مظہر ہے اور رحیم کثرت کا، رحمٰن، فعلان کا صیغہ ہے، جس کا خاصہ شدت و قوت ہے، یعنی رحمت کا وہ انتہائی درجہ ہے جس کے بعد کوئی دوسرا درجہ تصور نہیں کیا جاسکتا، اسی لیے اسم ذات اللہ کی طرح رحمٰن کا اطلاق خدا کے علاوہ اور کسی ذات پر نہیں ہو سکتا، رحیم بھی فعیل کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے، جس کا خاصہ تسلسل اور کثرت ہے، یعنی رحمت کا ایک بے پایاں اور ناقابلِ انقطاع سلسلہ یعنی رحمت الٰہی اپنی شدت و قوت اور کثرت و تسلسل دونوں لحاظ سے بے پایاں ہے،

چنانچہ صفت رحمت اور اس کے ہم معنی اوصاف رؤف، رحمٰن، رحیم، غفور، تواب، ذو الرحمۃ، الرحم الراحمین، خیر الراحمین وغیرہ کے ذکر سے کلام مجید کے صفحات معمور ہیں، ان سب کا نقل کرنا دشوار ہے، اس لیے صرف چند ایسی آیتوں کے نقل پر اکتفا کیا جاتا ہے جو گویا بادۂ رحمت کا سرجوش ہیں، اللہ تعالیٰ نے رحمت اپنے اوپر فرض کرلی ہے۔

قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ	پوچھیے کہ آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے کس کا ہے
قُلِ اللّٰہ کَتَبَ عَلٰی نَفْسِہِ الرَّحْمَۃَ	کہہ دیجئے کہ اللہ کا ہے، اس نے (مخلوقات پر)
(انعام - ۲)	اپنے اوپر رحمت فرض ٹھہرالی ہے،
کتب ربکم علیٰ نفسہ الرحمۃ	تمہارے پروردگار نے اپنے اوپر رحمت واجب کرلی ہے

اس لیے گنہگاروں کو بھی اس کی رحمت سے ناامید نہ ہونا چاہیے

قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا	کہہ دیجئے کہ اے میرے وہ بندو جنھوں نے (گناہ کرکے)
عَلٰی اَنْفُسِھِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَۃِ	اپنے اوپر زیادتی کی ہے، اللہ کی رحمت سے ناامید نہ ہو
اللّٰہِ اِنَّ اللّٰہَ یَغْفِرُ الذُّنُوْبَ	بیشک اللہ تعالیٰ گناہوں کو معاف کرتا ہے
جَمِیْعًا اِنَّہٗ ھُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِیْمُ	بیشک وہی بخشنے والا رحمت والا ہے،

اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوسی گمراہوں کا کام ہے۔

قَالَ وَمَنْ یَّقْنَطُ مِنْ رَّحْمَۃِ رَبِّہٖ	(ابراہیم نے کہا کہ گمراہوں کے علاوہ کون ہے جو
اِلَّا الضَّآلُّوْنَ (حجر ۴)	اپنے رب کی رحمت سے ناامید ہوتا ہے،

احادیث نبوی میں بھی بکثرت رحمتِ الٰہی کا ذکر ہے، حدیث قدسی ہے،

رحمتی سبقت علیٰ غضبی	میری رحمت میرے غضب پر سبقت لیگئی ہے

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جتنی چیزیں بھی پیدا کی ہیں، ان پر غالب آنے والی چیزیں بھی پیدا کی ہیں، چنانچہ رحمت پیدا کی جو اس کے غضب پر غالب ہو (مستدرک حاکم ج ۴ ص ۲۴۹)

اللہ تعالیٰ کی رحمت بے کراں ہے جس کی کوئی حد و انتہا نہیں، دنیا میں جس قدر رحمت و رافت پائی جاتی ہے وہ اس کی رحمت کا محض ایک ادنیٰ ترین حصہ ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے،

جعل اللہ الرحمۃ مأۃ جزء فامسک	اللہ تعالیٰ نے رحمت کے سو حصے کیے ننانوے
عندہ تسعۃ وتسعین جزأ وانزل	حصے اپنے پاس رکھے اور ایک حصہ زمین
فی الارض جزأ واحدا فمن	میں بھیجا، اس ایک حصہ کا یہ اثر ہے جو مخلوق
ذلک الجزء تتراحم الخلق	ایک دوسرے پر رحم کرتی ہے حتیٰ کہ گھوڑا
حتی ترفع الفرس حافرھا عن ولدھا	اپنے بچے کو صدمہ سے بچانے کے لیے اپنا کھر
خشیۃ ان تصیبہ (بخاری	اٹھا لیتا ہے،

کتاب الادب باب جعل اللہ الرحمۃ فی مأۃ جزء)

اللہ تعالیٰ ماں سے زیادہ اپنے بندوں پر شفیق ہے، حضرت عمرؓ کا بیان ہے کہ وہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو دیکھا کہ ایک قیدی عورت اپنا دودھ دہتی ہے اور قیدیوں میں جو شیرخوار بچہ نظر آتا ہے، اس کو چھاتی سے لپٹا کر دودھ پلاتی ہے، یہ دیکھکر رسول اللہ ﷺ

نے فرمایا کیا تمھارے خیال میں یہ بات آسکتی ہے کہ یہ عورت اپنے بچہ کو آگ میں ڈال سکتی ہے، لوگوں نے عرض کیا اگر اس کے اختیار میں نہ ڈالنا ہو تو کبھی نہیں ڈال سکتی، فرمایا، اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر اس سے زیادہ شفیق ہے۔ (ایضاً باب رحمۃ الولد وتقبیلہ)

اس لیے اس کی رحمت و مغفرت کا دروازہ گنہگاروں کے لیے بھی بند نہیں اور بڑے سے بڑا گناہ اللہ تعالیٰ کی مغفرت بے پایاں کے مقابلہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتا، حدیث قدسی میں ہے

یاابن آدم، انک مادعوتنی ورجوتنی	اے ابن آدم تو مجھ سے جو بھی مانگے گا اور
غفرت لک علی ما کان فیک قبل	جس چیز کی بھی توقع رکھے گا، تو اس سے پہلے
ذالک ابن آدم انک تلقانی	جو اعمال بھی کر چکا ہے بخش دوں گا، اگر
بقراب الارض خطایا لقیتک	تو زمین بھر گناہوں کے برابر مجھ سے ملے گا
بقرابها مغفرة بعد ان لا تشرک	تو میں اتنے ہی مغفرت کے ساتھ تجھ سے
باللہ شیئاً ابن آدم انک ان	ملوں گا، بشرطیکہ کسی کو میرا شریک نہ ٹھہرائے
تذنب حتی یبلغ ذنبک عنان السماء	اگر تو آسمان کے بادل کے برابر بھی گناہ کرے گا
ثم تستغفرنی غفرلک ولا ابالی	اور مجھ سے مغفرت کا خواستگار ہوگا، تو میں
(مسند دارمی ص ۳۰۵)	معاف کر دوں گا اور کوئی پروا نہ کروں گا۔

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک شخص گناہ کا مرتکب ہوا اور بارگاہ خداوندی میں عرض کیا، میرے پروردگار میں نے گناہ کیا ہے، تو مجھے بخشدے، خدا نے فرمایا میرا بندہ جانتا ہے کہ اس کا ایک پروردگار ہے جو گناہوں کو معاف بھی کر دیتا ہے اور مواخذہ بھی کرتا ہے، اس لیے میں نے اس کو بخشدیا، چند دنوں کے بعد پھر اس نے گناہ کیا، اور عرض گذار ہوا، پروردگار میں نے گناہ کیا ہے تو مجھے بخشدے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا، میرا بندہ جانتا ہے کہ اس کا ایک پروردگار ہے

جو گناہوں کو بخشتا بھی ہے اور مواخذہ بھی کرتا ہے، اس لیے میں نے اپنے بندے کو بخش دیا، وہ جو چاہے کرے، تیسری بار پھر گناہ کیا اور پھر التجا کی کہ اے میرے پروردگار میرا گناہ معاف کر دے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا میرے بندے نے گناہ کیا اور یہ جانا کہ اس کا ایک پروردگار ہے، جو گناہوں کو بخشتا بھی ہے اور انکا مواخذہ بھی کرتا ہے، جا، جو چاہے کر میں نے تجھکو بخشدیا (مستدرک حاکم ج ۴ ص ۲۴۲)

پہاڑ کے برابر گناہ بھی رحمت خداوندی کے سامنے کوئی حقیقت نہیں رکھتے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ قیامت میں میری امت کی ایک جماعت ایسی ہوگی جس کے گناہ پہاڑ کے برابر ہوں گے اللہ تعالیٰ ان سب گناہوں کو معاف کر دے گا۔ (ایضاً ص ۲۵۳)

یہ شان رحمت دیکھکر لوگ تمنا کریں گے کہ کاش انھوں نے زیادہ گناہ کیے ہوتے، لوگوں نے عرض کیا ایسا کیوں ہوگا، فرمایا، اللہ تعالیٰ برائیوں کو اچھائیوں سے بدل دے گا (ایضاً ص ۲۵۲)

اس قسم کی اور حدیثیں بھی ہیں، اس سے اندازہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کتنی وسیع ہے، جس سے گنہگار بھی محروم نہیں، بشرطیکہ ان میں اپنے گناہوں کا احساس، اس پر ندامت اور اللہ تعالیٰ کی شان رحمت کا پورا یقین ہو، بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ اس کی شان رحمت کا ظہور گنہگاروں ہی کے لیے ہوگا،

مستحق کرامت گناہگارانند

اس لیے رحمۃ للعالمین بھی گنہگاروں کے حق میں سراسر رحمت و شفقت تھے، اور آپ ایسے گناہوں سے جو حقوق العباد سے متعلق نہ ہوں اور ان کا اعلان نہ ہوا ہو چشم پوشی فرماتے تھے،

حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھا کہ ایک شخص نے آکر کہا یا رسول اللہ میں نے سزا کے قابل ایک گناہ کیا ہے، آپ مجھ پر حد جاری کیجئے، آپ نے اس سے کچھ نہیں پوچھا، نماز کا وقت آچکا تھا، اس لیے جماعت ہونے لگی، اس شخص نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی، نماز ختم ہونے کے بعد پھر اس نے آپ سے عرض کیا یا رسول اللہ

میں نے سزا کے قابل گناہ کیا ہے، اس لیے کتاب اللہ کے مطابق مجھ پر حد جاری کیجئے، آپ نے پوچھا تم نے ہم لوگوں کے ساتھ نماز پڑھی ہے، اس نے کہا ہاں پڑھی ہے، فرمایا جاؤ تمھارا گناہ خدا نے معاف کر دیا۔ (بخاری کتاب المحاربین من اہل الکفر والردہ باب اذا اقر بالحد ولم یبین)

یعنی ان اقراری مجرموں سے بھی جن کا پردہ خدا نے فاش نہیں کیا ہے، چشم پوشی فرمانے کی کوشش فرماتے تھے، اور جب تک یقینی اور اقراری ثبوت نہ مل جاتا حد نہ جاری فرماتے۔

حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ قبیلہ اسلم کا ایک شخص رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور زنا کا اقرار کیا، آپ نے سنکر دوسری جانب منہ پھیر لیا، اسی طرح اس نے چار مرتبہ اقرار کیا، اس کے بعد بھی آپ نے اس سے پوچھا، تم کو جنون تو نہیں ہے، اس نے کہا نہیں، پوچھا شادی شدہ ہو، اس نے اثبات میں جواب دیا، جب اسکے بچنے کی کوئی شکل نہیں رہ گئی، تو آپ نے سنگسار کرنے کا حکم دیا، سنگساری کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس کی نماز جنازہ پڑھائی اور اس کے حق میں کلمۂ خیر فرمایا۔ (ایضاً باب الرجم بالمصلی)

اسی طریقہ سے ایک صحابی ماعز بن مالک سے زنا کی لغزش ہوگئی، انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا، یا رسول اللہ مجھے پاک کیجئے، آپ سمجھ گئے، فرمایا جاؤ خدا سے مغفرت چاہو، اور اس کے حضور میں توبہ کرو، یہ سنکر ماعز لوٹ گئے، تھوڑی دور جاکر پھر لوٹ آئے اور عرض کیا، یا رسول اللہ مجھے پاک کیجئے، آپ نے پھر وہی فرمایا، جاؤ خدا سے توبہ و استغفار کرو، یہ پھر لوٹ گئے، تھوڑی دور جاکر پھر لوٹ آئے، اور عرض کیا یا رسول اللہ مجھے پاک کیجئے، پھر وہی جواب ملا، ماعز پھر لوٹ گئے، لیکن دل کا کانٹا کسی طرح چین نہیں لینے دیتا تھا، اس لیے پھر لوٹ آئے، اس مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف پوچھا، کس چیز سے پاک کردوں، عرض کیا زنا کی گندگی سے، آپ نے حاضرین سے استفسار فرمایا کہ

اس شخص کو جنون تو نہیں ہے، معلوم ہوا جنون کی کوئی شکایت نہیں ہے، پھر فرمایا، شراب تو نہیں پی ہو؟ ایک شخص نے اٹھ کر منہ سونگھا، تو شراب کا بھی کوئی اثر نہ تھا، اس کے بعد بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح کے ساتھ پوچھا، کیا تم نے واقعی زنا کیا ہے؟ اس نے اقرار کیا، اس وقت آپ نے سنگسار کرنے کا حکم دیا، سنگسار کرنے کے بعد لوگوں میں چہ میگوئیاں ہونے لگیں، کسی نے کہا ماعز تباہ ہو گئے، ان کو ان کے گناہوں نے گھیر لیا، کسی نے کہا ماعز سے بڑھ کر کسی کی توبہ نہیں، انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں ہاتھ دیکر کہا مجھے سنگسار کیجئے، دو چار دن کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے مجمع میں تشریف لائے اور سلام کرکے بیٹھ گئے، پھر فرمایا، ماعز بن مالک کے لیے مغفرت کی دعا کرو، سب نے مل کر مغفرت کی دعا کی، دعا کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ماعز نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر اس کو تمام امت پر تقسیم کر دیا جائے تو اس کے لیے تنہا یہ توبہ کافی ہے[1] (مسلم کتاب الحدود باب من اعترف علیٰ نفسہ بالزنا)

آپ گنہگاروں پر بشرطیکہ وہ مومن ہوں لعنت بھیجنے کی ممانعت فرماتے تھے،

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک ظریف تھا جس کا نام عبد اللہ تھا، لیکن لوگ اس کو مذاق میں حمار کہتے تھے، یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنی ظرافت سے ہنسایا کرتا تھا، مگر شراب کا عادی تھا اور کئی مرتبہ آپ نے اس کو شراب نوشی کی سزا دی تھی، ایک مرتبہ جب وہ لایا گیا تو ایک شخص نے کہا اس پر لعنت ہو کتنی مرتبہ رسول اللہ کے پاس لایا جا چکا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس پر لعنت نہ بھیجو، خدا کی قسم وہ اللہ اور اس کے رسول کو دوست رکھتا ہے۔ (بخاری کتاب الحدود باب ما یکرہ من لعن شارب الخمر وانہ لیس بخارج من الملۃ)

گنہگاروں کے ساتھ آپ کے لطف و کرم کا اندازہ اس واقعہ سے ہوگا،

---

[1] غالباً یہ دونوں ایک ہی واقعہ ہیں، مسلم کی روایت میں بخاری کے واقعہ کی تفصیل ہے۔

ایک مرتبہ ایک شخص نے آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ میں ہلاک ہو گیا، مجھ سے روزے میں بیوی سے ہمبستری کی لغزش ہو گئی ہے، فرمایا اس کے کفارے میں ایک غلام آزاد کرو، عرض کیا میرے پاس کوئی غلام نہیں ہے، فرمایا تو دو مہینے مسلسل روزے رکھو، اس نے کہا اس کی طاقت نہیں، فرمایا تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، عرض کیا اس کی استطاعت بھی نہیں ہے، اتنے میں ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک تھیلے میں کھجوریں لایا، آپ نے اس شخص کو کھجوریں دیدیں اور فرمایا جاؤ اس کو صدقہ کر دو، اس نے عرض کیا یا رسول اللہ مدینہ کے دونوں کناروں کے درمیان میرے گھرانے سے زیادہ محتاج گھرانا دوسرا نہیں (یعنی سب سے زیادہ صدقہ کا مستحق ہوں) یہ سنکر آپ اتنا ہنسے کہ دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا اچھا لیجاؤ اپنے گھر والوں کو کھلا دو (بخاری کتاب الصوم باب اذا جامع فی رمضان)

اس قسم کے اور واقعات بھی حدیثوں میں ہیں، صرف چند واقعے نمونۃً نقل کیے گئے، لیکن یہ طرز عمل انہی گناہوں میں تھا، جو حقوق العباد سے متعلق نہ ہوں اور ان کا اعلان عام نہ ہوا ہو، اور گنہگار اپنی لغزشوں پر نادم اور شرمندہ بھی ہو، ورنہ حدود الٰہی میں وہی معاملہ فرماتے تھے جس کا حکم خدا نے دیا ہے، اور اس میں کسی قسم کی رو رعایت نہ فرماتے تھے۔

ایک مرتبہ ایک عورت نے چوری کی، لوگوں کی خواہش تھی کہ اس کو سزا نہ دیجائے، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سفارش کی کسی کو ہمت نہ پڑتی تھی، اس لیے حضرت اسامہ بن زید رضی کو جنھیں آپ بہت محبوب رکھتے تھے، درمیان میں ڈالا، انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سفارش کی، آپ نے فرمایا تم حدود اللہ میں سفارش کرتے ہو اور اس کے لیے مخصوص خطبہ دیا، اور فرمایا کہ تم سے پہلے کے لوگ اس لیے گمراہ ہوئے کہ جب کوئی معزز آدمی چوری کرتا تھا تو اس کو چھوڑ دیتے تھے، اور جب معمولی آدمی چوری کرتا تھا تو سزا دیتے تھے، خدا کی قسم اگر محمد کی بیٹی فاطمہ رض

بھی چوری کرتی تو محمد اس کا ہاتھ بھی کاٹتا۔ (بخاری کتاب الحدود باب کراہیۃ الشفاعۃ فی الحدود اذا رفع الی السلطان)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حاکم کے سامنے معاملہ پہنچ جانے کے بعد پھر معاف نہیں کیا جاسکتا، اسلیے کہ اس کے بغیر عدل قائم نہیں ہو سکتا، اور اس کو نبی کی بصیرت ہی سمجھ سکتی تھی کہ جرم کی نوعیت کیا تھی، اور کس قسم کے مجرم کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے،

اوپر اللہ تعالیٰ کی رحمت کی جو حدیثیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عفو و کرم کے جو واقعات نقل کیے گئے ہیں ان سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہ ہوگا کہ آدمی رحمت کے بھروسہ پر گناہوں پر جری اور بداعمالیوں میں مبتلا ہو جائے، اس میں شبہہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت بڑی وسیع ہے، وہ بڑے سے بڑے گنہگار کو معاف کر سکتا ہے لیکن بندوں کا فرض بہرحال اوامر و نواہی کی پابندی اور معاصی سے بچنا ہے، ورنہ انبیاء کی بعثت اور ان کی ہدایت و رہنمائی کا مقصد ہی فوت ہو جائیگا، گناہوں کا عمداً ارتکاب پیغمبر تو پیغمبر دنیاوی مصلح بھی گوارا نہیں کر سکتے، لیکن اگر فطرت بشری سے کوئی لغزش ہو جائے تو اس کا کفارہ توبہ اور ندامت ہے، التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ، اللہ تعالیٰ کی صفت تواب الرحیم بھی ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں بکثرت آیا ہے، اللہ تعالیٰ کو بندہ کی توبہ سے ایسی ہی خوشی ہوتی ہے جیسی خوشی اس مسافر کو ہوتی ہے جس کا اونٹ کسی بے آب و گیاہ میدان میں گم ہو جائے اور پھر مل جائے، (بخاری کتاب الدعوات باب التوبہ) حدیث میں ہے کہ خدا کو جس بندے کے متعلق علم ہو جاتا ہے کہ اس کو ندامت ہوئی اسکو بخش دیتا ہے۔ (مستدرک حاکم ج ۴ ص ۲۵۳)

گناہ سے انسانی فطرت مسخ اور اسکی اخلاقی روح مردہ ہو جاتی ہے اور سارے فضائل اخلاق کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اگر گناہوں کی آزادی دیدی جائے تو بداخلاقی اور ظلم و زیادتی عام ہو جائیگی، حقوق اللہ اور حقوق العباد میں سے ایک بھی محفوظ نہ رہ جائیگا اور دنیا کا سارا نظام درہم برہم ہو جائیگا، اس لیے فضل و رحمت کے ساتھ عدل بھی ضروری اور انسانی فلاح و سعادت کے لیے رحمت سے زیادہ اہم ہے، اگر قانون کے مواخذہ اور سزا کا خوف نہ ہو تو بدی کی حکومت قائم ہو جائے اور دنیا وحشت کدہ بنجائے، اس لیے

انسانوں کے روحانی واخلاقی تزکیہ وتطہیر اور انسانی معاشرے کے قیام وبقا کے لیے دنیا میں رحمت سے زیادہ عدل ضروری ہے، اس لیے بداعمالیوں پر مواخذہ اور سزا کی آیات واحادیث بھی رحمت ومغفرت کی بشارت سے کم نہیں ہیں،

انسانی فطرت کی اصلاح اور اسکے اعمال میں حسن وتناسب، خوف ورجا، دونوں سے ملکر پیدا ہوتا ہے، محض رجا عمل میں سست بنادیتی اور بداعمالی میں مبتلا کردیتی ہے، اور محض خوف ودہشت، مایوس اور عمل کا حوصلہ پست کردیتا ہے، اسی لیے الایمان بین الخوف والرجا، کہا گیا ہے کہ ان دونوں میں اعتدال وتوازن ہی سے اعمال میں حسن وتناسب پیدا ہوتا ہے، اس لحاظ سے بداعمالیوں اور گناہوں پر سزا اور عذاب کی وعید بھی انسانوں کے لیے عین رحمت ہے اور یہ سزا وعذاب عدل الٰہی کا انتقام نہیں بلکہ گناہوں کا قدرتی نتیجہ اور اس سے تطہیر کا ذریعہ ہے، دنیا کی تمام چیزوں کی طرح اعمال کے بھی کچھ خواص اور نتائج ہوتے ہیں، جس طرح بعض چیزیں جسمانی صحت وزندگی کے لیے مفید اور بعض مضر ومہلک ہوتی ہیں، اور جو شخص انکو استعمال کریگا اس کے اچھے برے نتائج ظاہر ہوں گے، اسی طرح اچھے اور برے اعمال بھی انسانوں کی روحانی اور اخلاقی صحت وزندگی کے لیے مفید ومضر ہیں، اچھے اعمال سے روح میں بالیدگی اور توانائی اور اخلاق میں جلا پیدا ہوتی ہے، اور برے اعمال سے ان میں پژمردگی اور انحطاط طاری ہوتا ہے، بلکہ ایک درجہ ایسا بھی آتا ہے کہ اخلاقی وروحانی حس بالکل مردہ ہوجاتی ہے، اس کا علاج اور گناہوں سے تطہیر کا ذریعہ عذاب وسزا ہے، بڑے اعمال کے بعض نتائج مثلاً ضمیر کی ملامت، بدنامی ورسوائی صحت کی خرابی اور تباہی وبربادی اور موت وہلاکت دنیا میں بھی ظاہر ہوتے ہیں، لیکن آخری نتائج آخرت ہی میں نکلیں گے کہ اصل دار الجزاء وہی ہے، اور جس طرح آگ میں تپنے کے بعد سونے کی ملاوٹ دور ہوجاتی ہے اور وہ کندن بن کر نکلتا ہے، اسی طرح انسان بھی سزا کے بعد گناہوں سے پاک وصاف ہوکر پھر رحمت خداوندی کا مستحق بن جائے گا، اس لحاظ سے عذاب آخرت بھی مومن کے لیے رحمت کا ذریعہ ہے،

(باقی)

شیخ مجددؒ کے اصلاحی کارنامے

از

جناب پروفیسر محمد مسعود احمد صاحب، حیدرآباد سندھ

(۵)

ردّ بدعات

اس غلط تصور سے کہ شریعت وطریقت دو علحدہ حقیقتیں ہیں، ایک طرف تو تکلیفات شرعیہ کی ادائیگی میں تساہل پیدا ہوگیا، دوسری طرف بدعات کا زور ہوا، اس لیے شیخ مجددؒ نے جہاں یہ بتایا ہے کہ شریعت وطریقت دو علحدہ حقیقتیں نہیں ہیں وہاں یہ بھی بتایا کہ بدعت خواہ حسنہ ہو یا سیئہ متابعت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں غیر مستحسن ہے، چنانچہ خواجہ عبدالرحمٰن کابلی کو ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں :-

"یہ فقیر حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ سے ظاہر وباطن طریقہ پر نہایت تضرع وزاری، التجاء افتقار اور ذلّ وانکسار کے ساتھ دعا کرتا ہے کہ دین میں جو نئی نئی باتیں نکل آئی ہیں، جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین علیہم السلام کے عہد مبارک میں نہ تھیں، خدا مجھکو اس عمل محدث میں گرفتار نہ کرے، اگرچہ وہ صبح کے اجالے کی طرح ہی کیوں نہ چمک رہا ہو، اور اس بدعت کا شیدا بھی نہ کرے، (بحرمت سید المختار وآلہ الابرار علیہ

علیہم الصلوٰت والسلام)۔ کہتے ہیں کہ بدعت دو قسم کی ہوتی ہے، حسنہ اور سیئہ، حسنہ اس نیک عمل کو کہتے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین (علیہ وعلیہم الصلوٰت اتمہا ومن التحیات اکملہا) کے زمانۂ مبارک کے بعد ایجاد ہوا ہو اور رفع سنت بھی نہ کرتا ہو، سیئہ وہ عمل ہے جو رافع سنت بھی ہو۔ اس فقیر کو ان دونوں قسم کی بدعتوں میں سے کسی میں بھی حسن و نورانیت نظر نہیں آتی اور سوائے ظلمت اور کدورت کے اور کچھ محسوس نہیں ہوتا، بالفرض اگر آج کچھ لوگ عمل مبتدع میں ضعف بصارت کی وجہ سے خوبی و نضارت پاتے ہیں تو جب وہ صحیح النظر ہوں گے تو معلوم ہوگا کہ سوائے خسارت و ندامت کے اس کا کوئی نتیجہ نہیں ؎

بوقتِ صبح شود ہمچو روز معلومت
کہ باکہ درباختہ عشق در شب دیجور [1]

یہ مکتوب بہت طویل ہے، مذکورۂ بالا تحریر کے بعد شیخ مجددؒ نے بدعات حسنہ کو ایک ایک کرکے گنایا ہے، اور پھر ان کی برائیوں پر روشنی ڈالی ہے، من جملہ ان تمام بدعات کے آپ نے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ زبان سے نماز کی نیت پر اصرار کرنا ایک ایسی بدعت ہے جس سے غفلت قلبی کا قوی احتمال ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:۔

"یہی بدعت ہے جو علماء نے نیت نماز میں مستحسن بنا رکھی ہے، (وہ یہ کہتے ہیں) کہ ارادۂ قلب کے باوجود زبان سے ضرور نیت کرنی چاہیے، حالانکہ یہ عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے، نہ روایت صحیح سے اور نہ روایت ضعیف سے، اور نہ صحابۂ کرام و تابعین عظام سے یہ ثابت ہے کہ انھوں نے نماز میں زبان سے نیت کی تھی، بلکہ وہ تو اقامت کے فوراً ہی بعد

[1] نور المعرفت، حصہ سوم، مطبوعہ امرتسر ۱۳۳۳ھ۔ مکتوب نمبر ۱۸۶، ص ۷۲

تکبیر تحریمہ کہتے تھے، پس زبان سے نیت کرنا بدعت ہوگا اور اس بدعت کو حسنہ کہا گیا ہے۔ یہ فقیر تو یہ سمجھتا ہے کہ اس بدعت سے سنت تو کجا فرض بھی چھوٹ جاتا ہے، کیونکہ نیت کرنے میں بہت سے لوگ صرف زبان سے کہہ لینے پر اکتفا کرتے ہیں اور دل کی غفلت کی کچھ پروا نہیں کرتے، پس اس صورت میں نماز کے فرائض میں سے ایک فرض ترک ہو جاتا ہے، یعنی نیت قلبی اور اس سے نماز کے فساد کی نوبت پہنچتی ہے۔" (ایضاً ص ۷۳)

یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ نماز میں یکسوئی کے اس اہتمام کے باوجود شیخ مجددؒ نماز میں تصور شیخ کو فاسد نماز خیال نہیں کرتے، بلکہ اس کو مغتنمات میں شمار کرتے ہیں، چنانچہ ایک مکتوب میں خواجہ محمد اشرف کو تحریر فرماتے ہیں:۔

"محبت اطوارا! یہ دولت تو طالبوں کی مطلوب ہے، ہزاروں میں سے کسی ایک کو دی جاتی ہے، جس پر یہ کیفیت طاری ہوتی ہے وہ مستعد تام المناسبت ہے، اور قریب ہے کہ رہنمائے طریقت کی تھوڑی سی صحبت سے اس کے تمام کمالات کو اپنے اندر جذب کر لے، آپ رابطہ کی کیوں نفی کرتے ہیں، وہ تو مسجود الیہ ہے نہ کہ مسجود لہ۔ (اگر یہی بات ہے) تو پھر محرابوں اور مسجدوں کی کیوں نفی نہیں کرتے؟ اس قسم کی دولت کا ظہور سعادتمندوں ہی کو میسر ہوتا ہے، تاکہ وہ تمام احوال میں صاحب رابطہ کو اپنا وسیلہ سمجھے اور ہر وقت اسی کی طرف متوجہ رہے، نہ کہ اس بے دولت جماعت کی طرح جو خود کو اس سے بے نیاز سمجھتی ہے، اور قبلہ توجہ کو اپنے شیخ سے منحرف کرتی ہے، اور اپنے معاملے کو درہم برہم کر دیتی ہے۔" [1]

اتباع سنت پر زور دیتے ہوئے شیخ مجددؒ نے ہر بدعت کی مخالفت کی ہے، یہاں اختصار کے پیش نظر صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ شیخ مجددؒ لفظ بدعت ہی کے مخالف تھے، تفصیلات کیلئے مکتوبات شریف کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

احیائے شریعت | شیخ مجددؒ نے اپنے بیشمار مکاتیب میں ظاہر شریعت اور باطن شریعت کی پیروی پر بڑا زور دیا ہے اور بیعت

[1] نور الخلائق، حصہ ششم، مطبوعہ امرتسر ۱۳۳۳ھ، مکتوب نمبر ۳۱ ص ۶۷-۸

کی پیروی ہی کو تمام بدعات کا علاج اور انسانی سعادت کی معراج بتایا ہے، احیائے شریعت کے سلسلے میں شیخ مجددؒ نے جو کارنامے انجام دیے اسکو غیر مسلم فضلا نے بھی سراہا ہے، چنانچہ پروفیسر ایس، ایچ، اے، آر، گب لکھتا ہے:-

"ستر ہویں اور اٹھارہویں صدی عیسوی میں چند ممتاز فضلاء نے یکے بعد دیگرے شریعت اسلامیہ کے قیام کی سعی کی، انھوں نے صرف ظاہر شریعت ہی پر نہیں بلکہ باطن شریعت پر خاص طور سے زور دیا، اور مذہب کی نفسیاتی اور اخلاقی خوبیوں کو اجاگر کیا، لیکن اس تحریک پر پوری توجہ نہیں دی گئی، اس تحریک کی ممتاز شخصیتیں یہ ہیں، ملک شام کے عبد الغنی نابلسی (۱۶۴۱ء تا ۱۷۳۱ء) ہندوستان کے احمد سرہندی (۱۵۶۳ء تا ۱۶۲۴ء) اور شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۷۰۳ء تا ۱۷۶۲ء)"[1]

پروفیسر گب نے جس چیز کی طرف اشارہ کیا ہے وہ شیخ مجدد کے اس مکتوب میں ملی ہے، جو سید شاہ محمد کے نام تحریر فرمایا ہے،

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت دینی اور دنیوی سعادت کا سرمایہ ہے، اس کے مختلف درجات اور مراتب ہیں ... متابعت کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ اقوال و اعمال کی پیروی کیجائے جن کا تعلق باطن سے ہے، اور جس سے تہذیب اخلاق سے آراستگی اور صفات ذمیمہ اور باطنی امراض کا ازالہ مقصود ہو، یہ درجہ ارباب سلوک کے لیے مخصوص ہے" (نور الخلائق، مکتوب نمبر ۵) (مولوی سکندر علی: ہدیہ مجددیہ مطبوعہ دہلی، ۱۳۱۹ھ ص ۱۳۶)

شیخ مجددؒ نے ارکان سلطنت اور اپنے مریدین و معتقدین کو بے شمار خطوط لکھے ہیں جن میں اتباع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی بڑی تاکید کی گئی ہے، ہم صرف ان خطوط کے اقتباسات پیش کرینگے جو دفتر اول (موسوم بہ در المعرفت ۱۰۲۵ھ / ۱۶۱۶ء، مرتبہ خواجہ یار محمد بدخشیؒ) میں ارکان سلطنت

[1] Mohammadanism, London 1955 P.125

اور اعیان دولت کے نام لکھے گئے ہیں، اور جن میں اتباع شریعت کی تلقین کی گئی ہے، شیخ فرید بخاری کو ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:-

"کل قیامت کے دن شریعت کے متعلق پوچھا جائے گا، تصوف کی پرسش نہ ہوگی، دخول جنت اور تقرب محبوب اتباع شریعت سے وابستہ ہے، انبیاء علیہم السلام جو کائنات میں سب سے افضل ہیں، انھوں نے شریعت ہی کی طرف دعوت دی ہے، اور نجات اخروی کا مدار بھی اسی پر ہے، ان اکابر کی بعثت سے مقصود تبلیغ شریعت ہے، پس سب سے بڑھکر نیکی یہی ہے کہ شریعت کی ترویج میں کوشش کی جائے اور احکام شرعیہ کے کسی حکم کو بھی زندہ کیا جائے، خصوصاً ایک ایسے دور میں جب کہ شعائر اسلام منہدم ہوگئے ہیں" (درّ المعرفت، حصہ دوم مکتوب ۴۸ ص ۲۱ مطبوعہ امرتسر ۱۳۳۳ھ)

خواجہ جہاں کے نام عربی میں ایک مکتوب ہے، اس میں فرماتے ہیں:-

"..... یہ سب کچھ، بلکہ روح، سر خفی اور اخفی کے جتنے بھی کمالات ہیں وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت سے وابستہ ہیں، آپ پر لازم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، خلفائے راشدین اور تابعین کرام کی متابعت کریں، یہ لوگ ہدایت کے ستارے اور ولایت کے خورشید ہیں، پس جو شخص بھی ان کی متابعت سے مشرف ہوا، اس نے بڑی کامیابی حاصل کی، اور جو شخص ان کی مخالفت پر آمادہ ہوا تو وہ بڑی ہی گمراہی میں گر پڑا" (ایضاً، حصہ اول، مکتوب ۲۵ ص ۲۶)

بہادر خاں کے نام ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:-

"ظاہر کو شریعت غرا کے ظاہر سے آراستہ کرنا اور باطن کو ہمیشہ حق جل و علا سے وابستہ رکھنا بڑا ہی اونچا کام ہے، دیکھیں کس خوش قسمت کو ان دو عظیم نعمتوں سے مشرف کیا جاتا ہے-! آج ان دونوں نسبتوں کا یک جا ہونا بلکہ صرف ظاہر شریعت ہی پر مستقیم رہنا بہت ہی نادر الوجود ہے..... حق سبحانہ و تعالیٰ اپنے کمال کرم سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ظاہری

اور باطنی متابعت پر استقامت کی توفیق عطا فرمائے۔" (ایضاً حصہ دوم، مکتوب ۸۳، ص ۷۶-۷۷)

شیخ فرید بخاری کے نام ایک اور مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں :-

"اللہ سبحانہ و تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے "مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ"۔ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو اپنی اطاعت کا عین قرار دیا ہے، پس خدائے عزوجل کی ایسی اطاعت جو غیر رسول کی اطاعت کے وسیلہ سے کی جا رہی ہو اس کی اطاعت نہیں ہے۔ اس پر زور دینے کیلیے کلمہ "قد" لایا گیا تاکہ کوئی بوالہوس ان دونوں اطاعتوں کے درمیان فرق و جدائی نہ پیدا کر سکے۔ اور ایک کو دوسرے پر فوقیت نہ دے۔ دوسری جگہ حق سبحانہ و تعالیٰ ان لوگوں کی شکایت فرماتے ہیں جنھوں نے ان دو اطاعتوں میں فرق کیا ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے "يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّفَرِّقُوْا بَيْنَ اللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَيَقُوْلُوْنَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَّنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَّيُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَّخِذُوْا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا ۔ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ حَقًّا ۔" (ایضاً حصہ سوم، مکتوب نمبر ۱۵۲، ص ۲۸)

عبدالرحیم خان خاناں کے نام ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں :-

"سعادت ابدی اور نجات سرمدی متابعت انبیاء علیہم السلام کے ساتھ وابستہ ہے، بالفرض اگر ہزار سال عبادت کی جائے اور سخت سے سخت ریاضتیں اور مشکل سے مشکل مجاہدات کیے جائیں مگر ان حضرات کے نور متابعت سے پہلے منور نہ ہوں تو ان تمام ریاضات اور مجاہدات کو ایک جو کے بدلے بھی نہ خریدا جائیگا، لیکن اگر دوپہر کا سونا (قیلولہ) جو سراسر غفلت و تعطیل ہے ان حضرات کی متابعت میں ہے تو یہ ان ریاضات و مجاہدات سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہوگا۔"

(ایضاً حصہ سوم، مکتوب نمبر ۱۹۱، ص ۷۷)

اونچے طبقہ خصوصاً امراء و وزراء سلطنت میں دنیا سے وابستگی و پیوستگی نے بے شمار خرابیاں پیدا

کر دی تھیں، اس لیے شیخ مجددؒ نے اس طبقہ کی خرابیوں کا استیصال فرمایا اور مکاتیب کے ذریعہ اتباع مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم کی تاکید شدید فرمائی، چنانچہ شیخ فرید بخاری (م ۱۰۲۵ھ / ۱۶۱۶ء) کے نام ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں :-

"جس طرح کفر، اسلام کی ضد ہے، اسی طرح آخرت بھی دنیا کی ضد ہے، دنیا اور آخرت ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں، ترک دنیا دو قسم کا ہے، ایک تو یہ کہ سوائے ضرورت کے مباحات دنیوی بھی ترک کر دیجائیں، یہ اعلیٰ قسم کا ترک دنیا ہے، دوسرے یہ کہ دنیا کے محرمات اور مشتبہات سے بچا جائے اور مباحات سے راحت حاصل کیجائے، یہ قسم بھی خصوصاً اس دور میں نادر الوجود ہے ؎

آسماں نسبت بعرش آمد فرود
ورنہ بس عالی ست پیش خاک تود

پس مجبوراً سونے، چاندی، ریشمی کپڑے اور اسی قسم کی دوسری چیزیں جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام کیا ہے، ان سے بچتے رہیں، سونے، چاندی کے ظروف کو اگر سجانے کے لیے استعمال کیا جائے تو گنجایش نکل سکتی ہے لیکن ان کا استعمال حرام ہے۔ مثلاً ان میں پانی پینا، کھانا کھانا، عطریات ڈالنا، سرمہ دانی بنانا وغیرہ وغیرہ — مختصر یہ کہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے امور مباحہ کے دائرے کو بڑا وسیع کر دیا ہے، اور ان کے تنعمات و تمتعات سے جو لذت و عیش حاصل ہوتا ہے وہ امور محرمہ سے کہیں زیادہ ہے، مباحات میں خدا کی رضا و خوشنودی ہے اور محرمات میں ناراضگی و خفگی۔" (در المعرفت، حصہ سوم، مطبوعہ امرتسر ۱۳۳۳ھ، مکتوب نمبر ۱۶۳، ص ۲۴-۲۵)

اس طرح عبدالرحیم خان خاناں (م ۱۰۳۶ھ / ۱۶۲۶ء) کے نام جو مکتوب تحریر فرمایا ہے، اس میں بڑے حکیمانہ انداز سے امور محرمہ سے نفرت اور امور مباحہ کی طرف ترغیب دلائی ہے، تحریر فرماتے ہیں :

"ماکولات، مشروبات اور ملبوسات میں بہت سی چیزیں حلال کر دی ہیں اور صرف تھوڑی سی
چیزوں کو حرام کیا ہے، اور وہ بھی بندوں کے فائدے ہی کے لیے۔ ایک پُرضرر، بدمزہ
شراب کو حرام کیا ہے، لیکن کتنے ہی خوش ذائقہ اور نفع بخش مشروبات کو اس کے بدلے
حلال کر دیا ہے، عرق قرنفل، اور عرق دارچینی خوشبو اور ذائقہ کے ساتھ ساتھ جتنے
منافع و فوائد رکھتا ہے وہ کیا بیان کیے جائیں! ایک کڑوی، بدمزہ، تند جو، بدخو،
ہوش ربا اور پُرخطر چیز کو اس خوشبو دار اور خوش ذائقہ عرق کے ساتھ کیا مناسبت ہے!

شتان بینهما مع ذالک

حل و حرمت کی وجہ سے جو فرق کیا جائے اور بات ہو اور اللہ کی خوشنودی اور عدم خوشنودی
کی وجہ سے جو تمیز کیجائے اس کی بات ہی کچھ اور ہے! ـــــ بعض ریشمی کپڑوں کو حرام
کیا ہے تو کیا مضائقہ ہے، کیونکہ اس کے بدلے تو کتنے قسم قسم کے مزیب و مزین کپڑے اور
لباس حلال کر دیے ہیں۔" (ایضاً، مکتوب نمبر ۱۹، ص ۹ - ۸)

عہد اکبری میں مسلمان غیر اسلامی رنگ میں اس قدر رنگ گئے تھے کہ کفر و اسلام میں امتیاز
مشکل تھا، مسلمانوں میں سیکڑوں مشرکانہ رسمیں رائج ہو گئی تھیں جس کا اثر عہد جہانگیری تک تھا،
حضرت مجددؒ نے پوری قوت کے ساتھ اس کی اصلاح کی کوشش کی اور اس ماحول میں جہاں
آوازۂ حق بلند کرنا اپنے سر کو تلوار پر رکھنے کے مترادف تھا، شیخ مجددؒ نے پوری اسلامی حمیت
اور غیرت کے ساتھ بڑے جرأت مندانہ انداز میں اعلاء کلمۃ الحق کیا، شیخ فرید بخاری کے نام
ایک مکتوب میں کمال وارفتگی اور شیفتگی کے ساتھ یوں تحریر فرماتے ہیں:۔

"ذرا خیال تو کریں کہ معاملہ کہاں تک پہنچ چکا ہے، مسلمانی کی بو بھی باقی نہیں رہی، ایک
دوست نے کہا ہے کہ تم لوگوں میں سے جب تک کوئی دیوانہ نہ ہوگا مسلمانی تک پہنچنا

مشکل ہے، اسلام کا بول بالا کرنے کے لیے اپنے نفع و نقصان کا بھی خیال نہ کرنا، یہ دیوانگی
اسلام رہے تو کچھ بھی ہو کوئی پرواہ نہیں) اور اگر نہ رہے تو پھر کچھ بھی نہ رہے، اگر مسلمانی
ہے تو پھر خدا کی رضا اور اس کے حبیب مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی بھی ہے، اور
آقا کی رضا سے بڑھ کر کوئی دولت نہیں۔" (ایضاً، مکتوب نمبر ۱۶۳ ص ۴۵)

شیخ مجددؒ کی تعلیم و تبلیغ نے اپنا پورا پورا اثر دکھایا، امراء و وزرائے سلطنت پر بھی اس کا
اثر ہوا اور بالواسطہ جہانگیر بھی متاثر ہوا، چنانچہ تخت نشینی سے پہلے اس نے تحفظ اسلام کا یقین دلایا،
اکبر کی زندگی ہی میں خود جہانگیر کا بیٹا خسرو، اکبر کی جانشینی کے لیے کوشاں اور اپنے باپ سے
باغی تھا، بیشتر امراء اس کے طرفدار تھے، مگر شیخ مجددؒ کے معتقد خاص اور جہانگیر کے معتمد خاص شیخ فرید
بخاریؒ (م ۱۰۲۵ھ / ۱۶۱۶ء) نے اس شرط پر جہانگیر کی حمایت کا وعدہ کیا کہ وہ اپنی حکومت میں اسلام کا
تحفظ کرے گا، ڈاکٹر ترپاٹھی (Tripathy) لکھتے ہیں:۔

"بہرکیف اکبر کے آخری دورِ حکومت میں چند شرفاء نے افواج آگرہ کے کمانڈر فرید بخاری
کی قیادت میں سادات بارہہ کی مدد سے سلیم کی تخت نشینی کی حمایت کی، ان لوگوں نے اپنے سرگرم
تعاون کا اس شرط پر یقین دلایا کہ تخت نشینی کے بعد سلیم اسلام کی محافظت کرے گا، غالباً اس سے
ان کا یہ مقصد ہوگا کہ سلیم اہل سنت والجماعت کی حمایت کرے گا، جو اکبر کی پالیسی سے
بالکل ممتاز چیز تھی، چنانچہ جہانگیر کی تخت نشینی کے فوراً ہی بعد شیخ فرید بخاری منصب
پنج ہزاری اور میر بخشی کے عہدوں پر فائز ہو گئے، فرید، شیخ احمد کے ساتھ قریبی رابطہ رکھتے تھے۔"

(Dr. Tripathi: Rise and Fall of The Mughal Empire 1956, P.355-6)

جہانگیر ۲۱ اکتوبر ۱۶۰۵ء کو نور الدین محمد جہانگیر بادشاہ غازی کے لقب سے تخت نشین ہوا اور
بقول اڈورڈیز (Edwardes)

"دو تخت نشینی کے ساتھ ساتھ اسلام اور مذہب اہل سنت والجماعت کی حمایت اور تحفظ کا یقین دلایا گیا۔" (S. Edwardes: Mughal Rule in India London, 1930, P.55)

تخت نشین ہونے کے بعد جہانگیر نے جو بارہ نکاتی فرمان جاری کیا تھا اس میں سے کچھ نکات یہ ہیں؛

۱۔ ہر قسم کے منکرات اور منشیات کی ممانعت۔

مگر خود جہانگیر نے واقعات جہانگیری میں اپنی شراب نوشی کا ذکر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ کوشش کر رہا ہوں کہ صرف ہاضمہ کی خاطر اس کو استعمال کیا کروں لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ آخر وقت تک اس کو نہ چھوڑ سکا،

۲۔ مساجد سے متعلق زمینوں کی بحالی۔

۳۔ قیدیوں کی عام معافی۔

اوپر گذر چکا ہے کہ اکبر کے زمانہ میں شراب نوشی کا یہ عالم تھا کہ خود دربار میں شراب کی دوکان کھولی گئی تھی، امراء و وزراء تو شراب پیتے ہی تھے، بعض علما بھی اس سے نہ بچ سکے، مسجدیں ویران ہوگئی تھیں اور ان کی جگہ منادر اور اصطبل بنا دیے گئے تھے، اور جو شخص ان محرمات کے خلاف لب کشائی کرتا تھا اس کو بلا تامل قتل کر دیا جاتا یا زندان میں ڈال دیا جاتا تھا، جہانگیر کی تخت نشینی کے بعد ان سب کی اصلاح ہوگئی، یہ وہی باتیں تھیں جن کی طرف شیخ مجدد نے امرائے سلطنت کو اپنے مکاتیب کے ذریعہ بڑی دل سوزی کے ساتھ بار بار متوجہ کیا تھا،

جہانگیر کے متعلق بعض مورخین کو یہ غلط فہمی ہے کہ وہ بھی اپنے باپ کی طرح بے دین اور لامذہب تھا، چنانچہ ڈاکٹر گستاؤلی بان (G. Le. Ban) لکھتا ہے:۔

"جہانگیر (۱۶۰۵ء تا ۱۶۲۷ء) اگرچہ اپنے باپ کے برابر نہ تھا لیکن اس کے ساتھ ہی نہایت ہی نامور بادشاہ تھا، لامذہب ہونے کے سبب سے اس نے بھی اپنے باپ کا طریقہ

جاری رکھا، اس نے ہندو اور مسلمان بی بیاں کیں اور دونوں کے ساتھ برابر کا برتاؤ کرتا رہا، جہانگیر نے نصرانیوں کو بھی پناہ دی اور اس کے دارالسلطنت میں تقریباً ساٹھ نصرانی تھے۔" (ڈاکٹر گستاؤلی بان: تمدن ہند مترجمہ سید علی بلگرامی، مطبوعہ آگرہ ۱۹۱۴ء ص ۱۹۰)

اڈورڈیز (Edwardes) بھی جہانگیر کے مذہب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:۔

"اس میں شک نہیں کہ اس اعلان عام نے اہل سنت والجماعت کو مطمئن کر دیا ہوگا، لیکن جہانگیر باوجود اس اقرار و اعلان کے کبھی بھی ایک پاکباز متقی مسلمان نہیں رہا، اپنے باپ کی طرح اس کے رجحانات بھی ملحدانہ تھے، علماء اور عیسائی پادریوں کے درمیان جو مباحث ہوتے تھے، ان کو وہ خوشی خوشی سنتا تھا، فنون لطیفہ کو ہمیشہ پسند کرتا تھا، مذہبی قسم کی تصاویر اس کے چاروں طرف آویزاں رہتی تھیں، ان میں زیادہ تر تو عیسائی طرز کی ہوتی تھیں، جس سے اس کے بہت سے درباریوں کو چڑھ تھی، وہ اس حد تک آگے بڑھ گیا تھا کہ عیسائی علامتی نقوش بھی اپنی مہر پر کندہ کرا لیے تھے۔" (S. Edwardes: Mughal Rule in India 1930, P. 62)

لیکن یہ بیانات کہ جہانگیر، اکبر کی طرح لامذہب اور ملحد تھا، صحیح نہیں معلوم ہوتا، اکبر کی زندگی ہی میں اس نے مولانا میر کلاں ہروی، مولانا قطب الدین اور عبدالرحیم خان خاناں سے استفادہ کیا تھا، خان خاناں، شیخ مجددؒ کے خاص معتقدین میں تھے، مکتوبات شریف میں ان کے نام بہت سے خطوط ہیں، ان کے واسطے سے جہانگیر پر شیخ مجددؒ کے اثرات ضرور ہوئے ہوں گے، اور آخر میں جب حضرت مجدد چند سال لشکر شاہی کے ہمراہ رہے تو یہ اثرات اور نمایاں ہوگئے، شیخ مجددؒ نے صرف جہانگیر کا مزاج نہیں بدلا بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ مزاج حکومت تبدیل کر دیا،

اس میں شک نہیں کہ جہانگیر ۹۷۷ھ / ۱۵۶۹ء میں راجہ بہاری مل کی لڑکی کے بطن سے پیدا ہوا اور

۹۹۳ھ / ۱۵۸۵ء میں راجہ بھگوان داس کی لڑکی سے اس کی شادی ہوئی، اس کے علاوہ اس نے اور بھی ہندو بیویاں کیں اور یہ بھی صحیح ہے کہ ۱۰۱۷ھ / ۱۶۰۸ء میں کپتان ہاکنز (William Hawkins) جیمز اول (James I) کا پیغام دربار جہانگیری میں لایا اور اس کے بعد ۱۰۲۴ھ / ۱۶۱۵ء میں ولیم اڈورڈیز (William Edwardes) ایک دوسرا پیغام لایا، اسی سال سر تھامس رو (Thomas Roe) بھی جہانگیر کے دربار میں آیا اور تین سال مقیم رہا، یہ سب کچھ ہوا مگر ان کی بنیاد پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ہندو ذہنیت رکھتا تھا یا عیسائیوں کی طرف مائل تھا، جہانگیر اول دا آخر مسلمان تھا، البتہ جیسا کہ شیخ مجددؒ کے بعض سوانح نگاروں نے لکھا ہے کہ آخر عمر میں ایک متقی اور پرہیزگار مسلمان ہوگیا تھا، صحیح نہیں ہے، جہانگیر ایک آزاد منش مسلمان تھا، اس نے آخر وقت تک شراب پی ہے، مگر یہ حقیقت ہے کہ اس نے اسلام کی حمایت کی اور اس کے عہد میں اسلام کو فروغ ہوا اور اس کی یہ حمایت اس وقت اور بھی تیز ہوگئی جب شیخ مجددؒ آخر زمانے میں اکثر اس کی خصوصی مجلسوں میں شریک ہونے لگے، اور تبلیغ و ارشاد سے اس کی اصلاح کی کوشش کی،

بہرحال جہانگیر نے شیخ مجددؒ کے اثرات کے تحت رفتہ رفتہ سلطنت کی اصلاح کی، چنانچہ شاہ جہاں (م ۱۰۶۹ھ / ۱۶۵۸ء) اور اورنگزیب (م ۱۱۱۹ھ / ۱۷۰۷ء) کے دور میں حالات بہتر ہوتے چلے گئے، مذہب اسلام کی ترقی و ترویج کے اعتبار سے ہم جہانگیر کے دور کو عبوری دور کہہ سکتے ہیں جس میں ان بہت سی خرابیوں کا قلع قمع کر دیا گیا، جس کی بنیاد اکبر نے رکھی تھی، اور اس کی تکمیل شاہ جہاں اور اورنگ زیب کے دور میں ہوئی،

مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کے مطالعہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہانگیر کے تخت نشین ہوتے ہی آپ نے اصلاح و تبلیغ کا کام تیز کر دیا تھا، تخت نشینی سے پہلے شیخ فرید بخاری نے جہانگیر کو اسلام کی طرف بڑی حد تک راغب کر لیا تھا، اور تخت نشینی کے فوراً ہی بعد شیخ مجددؒ نے مختلف امرا کے نام خطوط ارسال فرمائے

کہ وہ بادشاہ کو اتباع سنت و شریعت کی طرف راغب کریں، سید صدر جہاں کے نام ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں :-

"اس وقت جبکہ حکومتوں میں انقلاب آگیا ہے، اور دوسرے مذاہب کی دشمنی خاک میں مل چکی ہے، ائمہ و علمائے اسلام پر لازم ہے کہ اپنی تمام تر توجہ ترویج شریعت غرا کی طرف مبذول کر دیں اور شریعت کے جو ستون منہدم ہوگئے ہیں ان کو پھر کھڑا کریں۔" (دفتر اول، مطبوعہ امرتسر، ۱۳۳۳ھ، مکتوب نمبر ۱۹۵)

خان جہاں کو تحریر فرماتے ہیں :-

"جب کبھی آپ بادشاہ سے ملاقات کریں اور وہ آپ کی باتیں سننے کی طرف متوجہ ہو تو کیا اچھا ہو کہ صراحۃً یا کنایۃً معتقدات اہل سنت والجماعت (خدا ان کی کوششوں کو قبول فرمائے!) کے مطابق کلمۂ حق یعنی کلمۂ اسلام ان کے کانوں تک پہنچائیں۔" (بحوالہ محمد منظور نعمانی: تذکرۂ مجدد الف ثانی، مطبوعہ لکھنؤ، ص ۱۴۷)

شیخ فرید بخاری الملقب بہ مرتضیٰ خاں کے نام ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں :-

"آج جب کہ بادشاہ کی تخت نشینی کی خوش خبری خاص و عام کے کانوں تک پہنچ رہی ہے اور دولتِ اسلام کا زوال ختم ہو رہا ہے مسلمانوں نے اپنے لیے ضروری سمجھا کہ بادشاہ کے معین و مددگار اور شریعت کی ترویج اور ملت اسلامیہ کی تقویت کے لیے کوشاں ہوں، یہ اعانت و تقویت خواہ زبانی ہو خواہ عملاً — سب سے بڑھ کر دولت اور امداد تو یہ ہے کہ مسائل شرعیہ کو بیان کیا جائے تاکہ کوئی مبتدع اور گمراہ درمیان میں حائل نہ ہو اور راہ سے نہ بھٹکائے اور معاملہ ابتر نہ ہو جائے ..... چونکہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے آپ کو قرب شاہی پوری طرح عنایت فرمایا ہے اور ساتھ ہی استطاعت بھی بخشی ہے اس لیے آپ سے توقع ہے کہ بادشاہ سے جب ملنے جلنے کا موقع ملے تو شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی ترویج کی سعی کرتے رہیں،

اور مسلمانوں کو وطن میں بے وطنی کی زندگی سے نجات دلائیں" (در المعرفت مطبوعہ امرتسر سنہ ۱۳۳۳ھ مکتوب ۴۷)

تخت نشینی کے بعد بھی سلطنت میں کچھ سابقہ مشرکانہ رسمیں چلی آرہی تھیں، اور خود حرم شاہی میں ہندو لڑکیوں کی وجہ سے یہ رسمیں عام تھیں، اس لیے شیخ مجددؒ نے ان کی اصلاح کے لیے شیخ فرید بخاری کے ذریعہ سعی فرمائی، چنانچہ موصوف کو ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ ان رسومات کی قباحت سے بادشاہ کو آگاہ کریں اور اس کو دور کرنے کی کوشش کریں، شاید یہ اس وجہ سے اختیار کی گئی ہوں کہ بادشاہ ان کی برائی سے اچھی طرح واقف نہ ہو" (ایضاً، مکتوب ۱۹۴)

شیخ مجددؒ کی ان اصلاحی اور تبلیغی مساعی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک دن وہ آیا جبکہ خود جہانگیر نے شیخ فرید بخاری (م ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء) کو حکم دیا کہ بادشاہ کو امور شرعیہ میں مشورہ دینے کے لیے علماء کی ایک مجلس قائم کیجائے، اکبری دور کی لادینی کو سامنے رکھکر اس فروغ اسلامی کو دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ لادینیت کے اندر دین کا آوازہ شیخ مجددؒ ہی نے بلند کیا تھا، اور یہ جو کچھ ہو رہا تھا ان ہی کی مساعی جمیلہ کا ثمر شیریں تھا۔

شیخ مجددؒ کو جب یہ معلوم ہوا کہ جہانگیر نے شیخ فرید بخاری سے علمائے اسلام کی ایک مجلس مشاورت قائم کرنے کے لیے کہا ہے تو آپ نے گذشتہ تلخ تجربات کی روشنی میں شیخ فرید بخاری کو چند ضروری اور اہم ہدایات فرمائیں۔ ان کے نام ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"سنا گیا ہے کہ بادشاہ اسلام (جہانگیر) نے اپنے اسلامی حسن باطن کی بنا پر آپ سے فرمایا ہے کہ آپ چار ایسے دیندار عالم مہیا کریں جو حاضر رہ کر مسائل شرعیہ بیان کیا کریں تاکہ کوئی امر خلاف شرع واقع نہ ہو۔ الحمد للہ سبحانہ علی ذالک مسلمانوں کے لیے اس سے

بہتر کیا بشارت اور ماتم زدگان کے لیے اس سے اچھی کیا خوشخبری ہو سکتی ہے، چونکہ فقیر اسی (دینی) غرض سے آپ کی طرف متوجہ رہتا ہے اور بار بار اس امر کا اظہار بھی کیا جا چکا ہے، اس لیے ضرورۃً (اب بھی) اس بارے میں کہنے اور لکھنے سے باز نہ رہوں گا امید ہے کہ مجھے معذور قرار دیں گے۔ "صاحب الغرض مجنون" اس لیے گذارش ہے کہ ایسے علماء دیندار جو حب جاہ اور حب ریاست سے علحدہ ہوں اور ترویج شریعت اور تائید ملت کے علاوہ کوئی مقصد نہ رکھتے ہوں، تعداد میں بہت قلیل ہیں،..... اگر ان میں حب جاہ ہوگی تو ہر ایک کوئی نہ کوئی ڈگر اختیار کرکے اپنی فضیلت کا اظہار کرے گا، اختلافی مسائل درمیان میں لائے گا اور اس کو بادشاہ کے قرب کا ذریعہ بنائے گا، اس صورت میں لامحالہ دین کی مہم ابتر ہو جائے گی، زمانہ گذشتہ (عہد اکبری) میں علمائے سوء کے اختلافات نے ہی دنیا کو بلا میں ڈالا تھا..... اب بھی صحبت علمائے سوء کا اندیشہ درپیش ہے..... ایسی صورت میں ترویج دین کیا خاک ہوگی بلکہ الٹی تخریب دین ہو جائے گی۔ میں علمائے سوء کے فتنے سے خدا کی پناہ مانگتا ہوں،..... (میرے نزدیک) اگر صرف ایک عالم کو اس غرض کے لیے منتخب کیا جائے تو بہتر ہوگا۔ علمائے آخرت میں سے کوئی عالم میسر ہو تو اس سے اچھی کیا بات ہے۔ اس کی صحبت کبریت احمر کا حکم رکھتی ہے..... اگر وہ میسر نہ آئے تو غور و فکر کے بعد علماء میں سے کسی بہتر و غنیمت عالم کا انتخاب کر لیا جائے، مالا یدرک کلہ لا یترک کلہ۔ اس بارے میں سوائے اس کے اور کیا لکھوں کہ جس طرح خلائق کی رستگاری علماء کے وجود سے وابستہ ہے اسی طرح دنیا کا زیان بھی ان ہی پر منحصر ہے، بہترین علماء بہترین عالم ہیں اور بدترین علماء بدترین خلائق، ہدایت اور گمراہی دونوں ان پر موقوف ہے، ایک شخص نے ابلیس کو دیکھا کہ

وہ بیکار بیٹھا ہوا ہے، تو اس کا سبب پوچھا، اس نے جواب دیا کہ اس زمانہ کے علما

میرا کام انجام دے رہے ہیں اور وہ دنیا کو گمراہ کرنے کے لیے کافی ہیں،

عالم کہ کامرانی و تن پروری کند او خویشتن گم است کرا رہبری کند

اس لیے اس معاملہ میں پورے اخلاص سے غور و فکر کے بعد قدم اٹھانے کی ضرورت

ہے، ورنہ جب موقع ہاتھ سے نکل جاتا ہے تو پھر کوئی علاج کارگر نہیں ہوتا، اس قسم کی

باتیں زیرک اور ہوشمند آدمیوں کے سامنے کہتے ہوئے شرم آتی ہے لیکن اپنے لیے

سعادت سمجھ کر عرض کیا گیا۔" (مکتوبات حصہ اول مکتوب بنام شیخ فرید)

تاریخ دعوت و عزیمت

حصہ اول

یعنی عالمِ اسلام کی اصلاحی و تجدیدی کوششوں کا تاریخی جائزہ، نامور مصلحین اور ممتاز اصحاب

دعوت و عزیمت کا مفصل تعارف، ان کے علمی اور عملی کارناموں کی روداد اور ان کے اثرات

و نتائج کا تذکرہ۔ از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، قیمت: ۷ / صفحے ۳۹۴

حصہ دوم

دوسری جلد جس میں شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ کے سوانح حیات اور ان کے مجددانہ کارنامے

اور ان کے تلامذہ اور ان کے دبستان فکر کے دوسرے فضلا کا تذکرہ

از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

ضخامت ۴۲۲ صفحے قیمت ۸ /

منیجر

اردو شاعری اور فنِ تنقید

از

مولانا عبدالسلام صاحب ندوی مرحوم

(۶)

تخئیل کی بحث میں مولانا حالیؔ اور مولانا شبلیؔ دونوں نے کائنات کے مطالعہ و مشاہدہ کو ضروری

قرار دیا ہے، لیکن اس بحث کو مولانا شبلیؔ نے نہایت ادیبانہ اور فلسفیانہ انداز میں لکھا ہے،

وہ لکھتے ہیں کہ اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ تخئیل کے لیے معلومات و مشاہدات کی ضرورت نہیں

یا ہے تو بہت کم، کیونکہ تخئیل کا عمل واقعی موجودات پر موقوف نہیں، وہ خیالی باتوں سے ہر قسم کا کام

لے سکتی ہے، اس کی عمارت کے لیے محالات کا مصالحہ اسی طرح کام آسکتا ہے، جس طرح ممکنات کا،

وہ ایک چھوٹی سی چیز سے سیکڑوں، ہزاروں خیالات پیدا کرسکتی ہے، چنانچہ اُن شعرا نے جنھوں نے

واقعات یا مشاہدات کو ہاتھ تک نہیں لگایا خیالات کا گوناگوں عالم پیدا کر دیا، جلالؔ اسیرؔ، زلالیؔ،

شوکتؔ بخاری، بیدلؔ، ناصر علیؔ وغیرہ نے صرف گل و بلبل سے دیوان تیار کر دیے اور شاعری

کو چمنستانِ خیال بنا دیا،

لیکن یہ خیال نہایت غلط ہے اور اسی غلطی نے متاخرین کی شاعری کو تباہ کر دیا، اولاً تو کوئی

خیال مشاہدات اور واقعات کے بغیر پیدا ہی نہیں ہو سکتا، جن چیزوں کو ناممکن کہتے ہیں ان کا خیال بھی

درحقیقت ممکن ہی کے مشاہدہ سے پیدا ہوا ہے، شلاً ہم یہ کہتے ہیں کہ "ناممکن ہے کہ ایک چیز ایک ہی وقت

میں موجود بھی ہو اور معدوم بھی ہو" موجود اور معدوم الگ الگ ممکن ہیں، ان دونوں کو ترکیب دیکر موجود و معدوم ایک فرضی مفہوم بنایا تو محال ہوگیا لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس مرکب کے دونوں اجزاء الگ الگ ممکن ہیں،

شاعری میں اکثر ناممکن اور غیر موجود چیزوں سے کام لیتے ہیں، مثلاً گھوڑے کی تیزروی کی تعریف کرتے ہیں تو دریائے آتش کہتے ہیں ع

آتشے مے دوید آب چکاں

شراب کو یاقوت سیال سے تشبیہ دیتے ہیں، ابو نواس شراب کے بلبلوں کی تعریف میں کہتا ہے،

حصباء در علی ارض من الذهب　　سونے کی زمین پر موتی کے خزف ریزے ہیں،

یہ سب چیزیں فرضی ہیں، لیکن ان کا خیال واقعی ہی چیزوں سے پیدا ہوا ہے، مثلاً آگ اور دریا الگ الگ واقعی اور خارجی چیزیں ہیں، ان ہی دونوں کو ملاکر دریائے آتش ایک خیالی مفہوم پیدا کر لیا گیا، اور اس سے تیزرو گھوڑے کو تشبیہ دیدی گئی، اس سے ثابت ہوا کہ کوئی خیال مشاہدات کے بغیر پیدا نہیں ہوسکتا، اس لیے تخئیل کی وسعت کے لیے واقعات کا کثرت سے ملاحظہ کرنا خواہ مخواہ لازمی ہے،

ابن الرومی عرب کا مشہور شاعر تھا، ایک دفعہ اس کو کسی نے طعنہ دیا کہ تم ابن المعتز سے بڑھکر ہو، پھر ابن المعتز کی سی تشبیہیں کیوں نہیں پیدا کر سکتے؟ ابن الرومی نے کہا کہ ابن المعتز کی کوئی تشبیہ سناؤ جس کا جواب مجھ سے نہ ہوسکا ہو، اُس نے یہ شعر پڑھا

فانظر الیہ کزورق من فضۃ　　قد اثقلتہ حمولۃ من عنبر

یہ شعر ماہ نو کی تعریف میں ہے، شعر کا مطلب یہ ہے کہ پہلی رات کا چاند ایسا ہے جس طرح ایک چاندی کی کشتی جس پر اس قدر عنبر لاد دیا گیا ہے کہ وہ دب گئی ہے، کشتی پر جب بار زیادہ ہوجاتا ہے، تو اس کا زیادہ حصہ پانی میں اتر جاتا ہے، اور صرف کنارے دکھلائی دیتے ہیں، اس لیے ماہ نو کو کشتی کے کنارے سے تشبیہ دی ہے، اور چونکہ آسمان کا رنگ عنبر کی طرح نیلگوں ہوتا ہے اس لیے قرار دیا کہ کشتی پر عنبر لدا ہوا ہے، ابن الرومی یہ سنکر چیخ اٹھا کہ لایکلف اللہ نفسا الا وسعھا (خدا کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) ابن المعتز شاہزادہ ہے، گھر میں جو کچھ دیکھتا ہے وہی کہدیتا ہے، میں یہ ساز و سامان کہاں لاؤں، البتہ جب میں ان چیزوں کا وصف کرتا ہوں جن کو میں نے دیکھا بھالا ہے تو اور لوگ میرا کیا مقابلہ کر سکتے ہیں؟ دیکھو میں نے قوس و قزح کی تشبیہ میں جو کچھ کہا ہے کیا کوئی شخص اس سے بہتر تشبیہ پیدا کرسکتا ہے؟

لیکن ابن رشیق نے اس واقعہ کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھا ہے اور لکھا ہے کہ اگر یہ واقعہ صحیح بھی ہو تو ابن المعتز کی خوبی تشبیہ کا یہ سبب نہیں تھا کہ اس نے اپنے گھر میں اس قسم کے ساز و سامان دیکھے تھے کیونکہ ابن المعتز کے گھر میں ابن الرومی نے بھی تو انکو دیکھا تھا، غالباً ابن الرومی کا مقصد یہ ہے کہ ابن المعتز بادشاہ ہے اور وہ تشبیہات کے پیدا کرنے میں ہمیشہ مشغول رہتا ہے، اس لیے اپنے گھر کے ساز و سامان کو دیکھتا ہے اور اُن سے تشبیہات پیدا کرتا ہے، لیکن میں معاش کے لیے ہر قسم کے اشعار کہتا ہوں، کبھی کسی کی مدح کرتا ہوں، کبھی کسی کی ہجو کہتا ہوں، کبھی کسی سے خفگی کا اظہار کرتا ہوں، کبھی کسی سے رحم و تلطف کی درخواست کرتا ہوں، اس لیے میری نگاہ صرف تشبیہ ہی تک محدود نہیں رہتی۔[1] لیکن ابن رشیق کا یہ خیال بالکل غلط ہے، کسی چیز کے مشاہدہ کا اثر صرف دو ایک بار سرسری نگاہ کے دیکھ لینے سے دماغ اور تخئیل پر نہیں پڑتا بلکہ اس کے بار بار کے مشاہدے کی ضرورت ہوتی ہے اور جب بار بار کے مشاہدے سے اس کا نقش دماغ میں شدت کے ساتھ مرتسم ہوجاتا ہے، تو وہ بے ساختہ خیالات کے صورت میں ظاہر ہوتا ہے،

مولوی محمد حسین آزاد سخندان فارس میں لکھتے ہیں کہ "کسی ملک کا انشاء پرداز جب کوئی

---

[1] کتاب العمدہ جلد دوم صفحہ ۱۸۳ - ۱۸۴

مطالب بیان کرنے لگتا ہے، تو وہاں کی اشیاء و اجناس وغیرہ جو آس پاس ادھر ادھر سامنے ہیں وہ ہجوم کرکے اس کے دل و زبان پر امنڈ آتے ہیں، اور مجبور کرتے ہیں کہ جو کچھ کہنا ہے ہمارے استعاروں اور ہماری ہی تشبیہوں میں ادا کرو، اس سلسلے میں انھوں نے یہ لطیفہ لکھا ہے کہ تین شخص ہم سفر تھے، سنار، پنیر والا، نان بائی، شام کو ایک جگہ جنگل میں اترے، بستر ایسے مقام پر ہوئے کہ سامنے کوسوں تک کھلا میدان تھا، مہینے کی ۱۳۔ ۱۴ تاریخ تھی، چاند نے سامنے سے سر نکالا تو سنار نے کہا "اہا کندن ڈلک ڈلک کرتا ہوا ابھی کٹھالی سے نکلا ہے"۔ پنیر والا بولا "تابت چلکتی ہے، ابھی چاکو نہیں چھوایا۔" نان بائی نے کہا "یہ تو میرے تنور سے پھڑ پھڑاتی روٹی نکلی ہے۔" دیکھو ان تینوں نے سونے، پنیر اور روٹی کو ضرور دیکھا ہوگا، لیکن ہر ایک نے چاند کی تشبیہ ایسی چیز سے دی جس کا نقش اس کے پیشے نے اس کے دماغ میں بار بار کے مشاہدہ سے شدت کے ساتھ مرتسم کر دیا تھا، بعینہ اسی طرح ابن الرومی نے بھی چاندی کی کشتی اور عنبر کو تو دیکھا ہوگا لیکن چونکہ یہ چیزیں ابن المعتز کے آس پاس ہر وقت رہتی تھیں، اس لیے اس کا دماغ اس قسم کی تشبیہات کے پیدا کرنے پر مجبور تھا، یہ آورد نہیں بلکہ آمد تھی،

بہرحال تخئیل کے لیے وسعت مشاہدہ اور کثرت مشاہدہ دونوں چیزیں ضروری ہیں، اگرچہ ایک معمولی سے معمولی چیز پر قوتِ تخئیل مدتوں صرف کی جاسکتی ہے، اور سیکڑوں مضامین پیدا کیے جاسکتے ہیں جس کی محسوس مثال شعرائے متاخرین کی نکتہ آفرینیاں ہیں، لیکن اس کی مثال سرکس کے گھوڑے کی ہے، جو ایک خیمہ کے اندر طرح طرح کے تماشے دکھا سکتا ہے، لیکن طے منازل میں، میدان جنگ میں، گھوڑ دوڑ میں کام نہیں آسکتا، اسی طرح تخئیل کا عمل بھی ایک محدود دائرہ میں جاری رہ سکتا ہے لیکن اس کی وسعت کیا ہوگی؟ اور ایسی شاعری کس کام آئے گی؟ وہ شاعری جو ہر قسم کے جذبات کا آئینہ بن سکتی ہو جو فطرت انسانی کا راز کھول سکتی ہو،

جو تاریخی واقعات کو دلچسپی کے ساتھ منظر عام پر لا سکتی ہو، جو فلسفۂ اخلاق کے دقایق بتا سکتی ہو، اس کے لیے ایسا محدود تخیل کیا کام آسکتا ہے؟ تخئیل جس قدر قوی، باریک، متنوع اور کثیر العمل ہوگی اُسی قدر اس کے لیے مشاہدات کی زیادہ ضرورت ہوگی جس قدر بلند پرواز طائر ہوگا اس کے لیے فضا کی وسعت زیادہ درکار ہوگی، فردوسی نے شاہ نامہ لکھا تو سیکڑوں، ہزاروں مختلف واقعات لکھنے پڑے، اس لیے قوت تخئیل کو پورا موقع ملا یہی وجہ ہے کہ شاہ نامہ میں شاعری کے تمام انواع موجود ہیں، مثلاً شاعری کا ایک بڑا میدان جذبات انسانی کا اظہار ہے، جذبات کے بہت سے انواع ہیں، مثلاً محبت و عداوت، غیظ و غضب، حیرت و استعجاب، رنج و غم، پھر ان میں سے ایک ایک کے مختلف انواع ہیں، مثلاً باپ بیٹے کی محبت، بھائی بھائی کی محبت، ماں بیٹے کی محبت، زوجہ اور شوہر کی محبت، اہل وطن کی محبت، فردوسی کو یہ تمام مواقع ہاتھ آئے، اور ہر موقع پر وہ تخئیل سے کام لے سکا، چنانچہ اُس نے جس جذبہ کا جہاں اظہار کیا ہے، تخئیل کے عمل سے موثر اور جانگداز کر دیا ہے،"

اس موقع پر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جس طرح تخئیل کے لیے مشاہدات کی ضرورت ہے اسی طرح کسی قوم کی انشاء پردازی اور شاعری کے سمجھنے اور ان سے لطف اندوز ہونے کے لیے بھی مشاہدات کی ضرورت ہے، صرف مشاہدات ہی کی نہیں بلکہ اُس قوم کی تاریخ، جغرافیہ، عقائد وخیالات، توہمات وخرافات وغیرہ کا جاننا بھی ضروری ہے، اگر کوئی شخص ان چیزوں سے ناواقف ہے تو وہ اس قوم کی انشاء پردازی اور شاعری کو نہ پوری طور پر سمجھ سکتا، نہ اس سے پوری طور پر لطف اندوز ہو سکتا، مولانا محمد حسین آزاد نے سخندانِ فارس میں فارسی شاعری پر جو کچھ لکھا ہے وہ اس حیثیت سے خاص طور پر اہمیت رکھتا ہے، ہم اس موقع پر صرف چند مثالیں درج کرتے ہیں جو مشاہدہ سے تعلق رکھتی ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ ایران میں جب جاڑے کا موسم

گذرنے لگتا ہے اور گرمی شروع ہوتی ہے تو نہریں، حوض، تالاؤ وغیرہ بلکہ اکثر دریا کہ جگر آئینہ ہو گئے تھے پگھلنے لگتے ہیں، پھر حوضوں کے اوپر کا تختہ کنارے کنارے سے پگھل جاتا ہے، گویا حوض نے منہ کھولدیا، کناروں پر سبزہ اور سبزہ میں کلیاں آجاتی ہیں، نظامی نے اس شعر میں

دہن ناکشادہ لب آب گیر

کہ آید لب غنچہ را بوے شیر

اسی حالت کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن کوئی شخص جب تک ایسے ملکوں میں جاکر حالتِ مذکورہ کو آنکھوں سے نہ دیکھے تب تک شعر مذکور اور اس قسم کے اشعار کو سمجھ نہیں سکتا، اکثر شارح اور محشیوں نے صفحے کے صفحے سیاہ کیے ہیں، اور اصل مطلب کے سایہ تک نہیں پہنچے،

ایران میں جب خزاں کا موسم آتا ہے تو باغ اور جنگل کے تمام درخت زرد ہو جاتے ہیں، اور بعض درختوں کے پتے تو اس قدر سرخ ہو جاتے ہیں جیسے تپایا ہوا تانبا، انوری کے قصیدہ کے دو دعائیہ شعر ہیں:

تا ہواے خزاں بہ بہن دوے	زرگر باغ و بوستاں باشد
باغ ملکِ ترا بہائے باد	نہ چناں کز پیش خزاں باشد

ایک طالب العلم کی سمجھ میں نہ آیا کہ خزاں کو زرگر کیوں کہتے ہیں؟ جب اس کے سامنے یہ کیفیت بیان کی گئی تو یہ تشبیہ اُس کی سمجھ میں آئی،

نظامی نے اس خیال کو کہ جوانی کے سیاہ بال پیری میں سفید ہو گئے اس تشبیہ کے ذریعہ سے ادا کیا تھا،

مرا برف بارید بر پر داغ

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک خیالی اور فرضی تشبیہ ہے لیکن درحقیقت یہ ایک واقعی تشبیہ ہے

جو مشاہدہ سے تعلق رکھتی ہے، اور اس کا مشاہدہ صرف سرزمین ایران میں ہو سکتا ہے، کیونکہ ایران میں جب برفباری ہونے لگتی ہے تو اس حالت میں پرند اور جانور بھی کم نکلتے ہیں، البتہ خاص قسم کے کوے اڑتے پھرتے ہیں، جن کے پیٹھ اور بازوؤں پر برف جمی ہوتی ہے، اس وقت نظامی کی اس تشبیہ کا مزا آتا ہے، اور ان ہی لوگوں کو آتا ہے جن کی آنکھوں کے سامنے یہ سب چیزیں ہوتی ہیں، کیونکہ تشبیہ و استعارہ جتنا قریب کا ہو اتنا ہی قریب الفہم ہوتا ہے اسلیے زیادہ مزا دیتا ہے،

ایران میں حماموں کا عام رواج ہے، اس کی چشم دید کیفیت مولانا محمد حسین آزاد نے اس طرح لکھی ہے کہ ان حماموں میں دو دو بڑے بڑے کمرے اور حجرہ درحجرہ لداؤ کی عمارتیں چونہ گچ کی دیواریں، نامی بادشاہوں کے دربار اور ملاقاتوں کے جلسے، ان کے جنگی معرکے سب عالم تصویر میں عیاں ہوتے ہیں، بوستاں میں شیطان کی تصویر اور شیطان کی گفتگو کی حکایت پڑھ کر میں حیران تھا، جب وہاں جابجا ایسی تصویریں دیکھیں تو اس حکایت کا مزا آگیا، حمام میں اکثر دوست آشنا مل کر جاتے ہیں، چاے اور حقہ پیتے ہیں، طبیعت میں گرمی اور مستی پیدا ہوتی ہے تو بغیر شعر خوانی اور ترنم کے رہا نہیں جاتا، تماشا یہ ہے کہ ان کمروں میں معمولی آواز سے بھی باتیں کرو تو ایسی گونجتی ہے کہ پہچانی نہیں جاتی، تب معلوم ہوتا ہے کہ سکندرنامہ کے اس مصرع

سرودے بگر مایہ در گفتہ گیر

کا یہ مطلب ہے"

غرض اس قسم کی سیکڑوں مثالیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم نے فارسی تو پڑھی ہے لیکن چونکہ ایران کی سیاحت نہیں کی ہے، اس لیے ایران کی انشاپردازی اور شاعری کے حقیقی لطف سے محروم ہیں،

تخئیل اگرچہ شعر کا نہایت ضروری عنصر بلکہ شاعری کی روح رواں ہے، تاہم جب

اس میں بے اعتدالی پیدا ہو جاتی ہے، تو وہ شعر کے حسن و اثر دونوں کو زائل کر دیتی ہے. مولانا حالی اور مولانا شبلی دونوں نے اس پر بحث کی ہے، لیکن مولانا حالی نے اس بحث کو نہایت مبہم، نامکمل اور نہایت بے اثر طریقہ پر لکھا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ "تخئیل کی نسبت اتنا جان لینا اور ضرور ہے کہ اس کو جہاں تک ممکن ہو اعتدال پر رکھنا اور طبیعت پر غالب نہ ہونے دینا چاہیے، کیونکہ جب اس کا غلبہ طبیعت پر زیادہ ہو جاتا ہے اور وہ قوت ممیزہ کے قابو سے، جو کہ اس کی روک ٹوک کرنے والی ہے، باہر ہو جاتا ہے تو اس کی یہ حالت شاعر کے حق میں نہایت خطرناک ہے، قوت متخیلہ ہمیشہ خلاقی اور بلند پروازی کی طرف مائل رہتی ہے، مگر قوت ممیزہ اس کی پرواز کو محدود کرتی ہے. اس کی خلاقی کی مزاحم ہوتی ہے، اور اس کو ایک قدم بے قاعدہ چلنے نہیں دیتی، قوت متخیلہ کیسی ہی دلیر اور بلند پرواز ہو، جب تک کہ وہ قوت ممیزہ کی محکوم ہے شاعری کو اس سے کچھ نقصان نہیں پہنچتا، بلکہ جس قدر اس کی پرواز بلند ہوگی، اسی قدر شاعری اعلیٰ درجہ کو پہنچے گی،

دنیا میں جتنے بڑے بڑے شاعر ہوئے ہیں، ان میں قوت متخیلہ کی بلند پروازی اور قوت ممیزہ کی حکومت دونوں ساتھ ساتھ پائی جاتی ہیں، ان کا تخیل نہ خیالات میں بے اعتدالی کرنے پاتا ہے نہ الفاظ میں کج روی، مگر دوسری صورت میں جبکہ تخیل قوت ممیزہ پر غالب آجائے، شاعر کے لیے اس کی پرواز ایسی ہی خطرناک ہے، جیسے سوار کے لیے چالاک گھوڑا، جس کے منہ میں لگام نہ ہو، ہزاروں ہونہار شاعروں کو اس قوت کی آزادی اور مطلق العنانی نے گمراہ کر دیا ہے۔" اسی قسم کی چند اور باتیں انھوں نے اپنے واعظانہ اور ناصحانہ رنگ میں لکھی ہیں، لیکن مولانا شبلی نے اس بحث کو جس جامعیت، جس تفصیل اور جس وضاحت کے ساتھ لکھا ہے، اس سے ایک طرف تو ان کی وسعت نظر کا پتہ چلتا ہے، دوسری طرف اس بحث کی ادبی شان نمایاں ہوتی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ "قوت تخئیل کی بے اعتدالی کی تمیز اگرچہ صرف مذاق صحیح کر سکتا ہے تاہم صرف

مذاق صحیح کا حوالہ کافی نہیں، اس لیے جہاں تک ممکن ہے ہم کسی قدر اس کی تشریح کرتے ہیں.

(۱) قوت تخئیل کو سب سے زیادہ بے اعتدالی کا موقع مبالغہ میں ملتا ہے، یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ مبالغہ کے لیے اصلیت اور واقعیت کی ضرورت نہیں، اس بنا پر قوت تخئیل جی کھول کر بلند پروازی دکھاتی ہے، اور کجروی اور بے راہ روی کی اس کو پروا نہیں ہوتی، مثلاً ایک شاعر گھوڑے کی تعریف میں کہتا ہے:

بکشور کہ در وے نام تازیانہ برند
بلوح سنگ نگیرد شبیہ او آرام

یعنی اگر کسی پتھر پر اس گھوڑے کی تصویر کندہ کرائی جائے اور اس ملک میں جہاں یہ پتھر ہو کوڑے کا نام لے لیا جائے تو تصویر پتھر سے اڑ جائے گی، اصل بات صرف اس قدر تھی کہ گھوڑا اس قدر تیز ہے کہ کوڑے کے اشارے سے قابو میں نہیں رہتا، اب مبالغہ کے مدارج دیکھو:

(۱) گھوڑے کی تیز روی کا اثر تصویر تک میں آگیا ہے.

(۲) تازیانہ لگانے کی ضرورت نہیں بلکہ تازیانہ کا نام لینا کافی ہے.

(۳) تصویر کے سامنے تازیانہ کا نام لینے کی ضرورت نہیں بلکہ اس ملک میں نام لینا کافی ہے.

(۴) پتھر پر کندہ ہونے کی حالت میں بھی تصویر میں یہ اثر ہے.

شاعر کو چونکہ ایک محال پر قناعت نہیں، اس لیے وہ محالات کی تہ پر تہ قائم کرتا جاتا ہے لیکن یہ قوت تخئیل کی سخت بے اعتدالی ہے، تخئیل کی خوبی یہ ہے کہ محال بات بھی اس انداز سے ادا کی جائے کہ بظاہر ممکن بن جائے. میر انیس اس موقع پر جہاں حضرت عباس کا نہر کے پاس پہنچنا لکھا ہے، لکھتے ہیں:

ابھریں درود پڑھتے ہوئے مچھلیاں بہم — بولے حباب آنکھوں پہ شاہا ترے قدم

دریا میں روشنی ہوئی جسمِ حضور سے — لے لیں بلائیں پنجۂ مرجان نے دور سے

مچھلیوں کا درود پڑھتے ہوئے ابھرنا، حباب کا بولنا، پنجۂ مرجان کا بلائیں لینا، سب ناممکنات سے ہیں، لیکن تخئیل کی طلسم سازی نے ایک واقعی تصویر پیش نظر کر دی ہے، شاعر نے اول تو ان واقعات کو اس شخص کے متعلق لکھا ہے جس کے معجزہ کی بدولت (اس کے نزدیک) سب کچھ ہو سکتا ہے، دوسرے واقعہ کے بعض اجزاء صحیح یا صحیح کے مشابہ ہیں، مچھلیاں پانی میں ابھرتی ہیں، حباب آنکھ کے مشابہ ہوتا ہے، مرجان کی شکل پنجہ کی ہوتی ہے، ان باتوں کی مجموعی حالت اس پر شاعر کی لطافت بیانی کی وجہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ واقعی حالت کی تصویر ہے۔

(۳) وہ تخئیل اکثر بیکار اور بے اثر ہوتی ہے جس میں تمام عمارت کی بنیاد صرف ایک لفظی تناسب یا ایہام پر ہوتی ہے، متاخرین کی اکثر نکتہ آفرینیاں اسی قسم کی ہیں، مثلاً ایک شاعر کہتا ہے:

مستانہ کشتگانِ تو ہر سو فتادہ اند
تیغِ ترا مگر کہ بہ مے آب دادہ اند

شعر کا مطلب یہ ہے کہ "معشوق کی تلوار کے مارے ہوئے ہر طرف مست پڑے ہوئے ہیں، اور مستی کی وجہ یہ ہے کہ معشوق نے جس تلوار سے قتل کیا ہے اس پر شراب کی باڑھ رکھی گئی تھی"۔

اس خیال کی تمام تر بنیاد "آب" کے لفظ پر ہے، آب تلوار کی چمک دمک اور باڑھ کو کہتے ہیں، اور آب کے معنی پانی کے بھی ہیں، شراب بھی پانی کی طرح سیال ہوتی ہے، تلوار کی باڑھ کو پانی سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ پانی سے تلوار کو زنگ لگ جاتا ہے،

لیکن چونکہ باڑھ کو فارسی میں آب کہتے ہیں، اس لیے یہ قرار دیا کہ تلوار میں پانی ہے اور جہاں پانی مستعمل ہو سکتا ہے شراب بھی ہو سکتی ہے، اس لیے تلوار میں شراب کی باڑھ ہے جس کی وجہ سے مقتولین نشہ میں چور ہیں، اس تمام عمارت کی بنیاد آب کے لفظ پر ہے، اگر اس لفظ کے دو معنی نہ ہوتے تو یہ گورکھ دھندا تیار نہیں ہو سکتا تھا، سیکڑوں ہزاروں اشعار جو نازک خیالی کے نمونے سمجھے جاتے ہیں، ان کی تمام تر بنیاد اسی قسم کی لفظی خصوصیتوں پر ہے، چنانچہ اگر انکا کسی اور زبان میں ترجمہ کر دیا جائے تو تخئیل بالکل باطل ہو جاتی ہے،

(۳) تخئیل کی بے اعتدالی کا بڑا موقع استعارات و تشبیہات ہیں، استعارے اور تشبیہیں جب تک لطیف، قریب المأخذ اور اصلیت سے ملتے جلتے ہوتے ہیں، شاعری میں حسن پیدا کرتے ہیں لیکن جب تخئیل کو بے اعتدالی کا موقع ملتا ہے تو وہ دور از کار اور فرضی استعارات اور تشبیہیں پیدا کرتی ہے، اور پھر اس پر بنیادیں قائم کرتی جاتی ہے، مثلاً مرزا بیدل کہتے ہیں:

تبسم کر ؟ بہ خونِ بہار تیغ کشید
کہ خندہ برلبِ گل نیم بسمل افتادہ است

اصل خیال صرف اس قدر تھا کہ معشوق کا تبسم پھول کے نیم شگفتہ ہونے کی حالت سے زیادہ خوشنما ہے، لیکن اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے کہ تبسم ایک قاتل ہے، اور اس نے بہار کی خونریزی کے لیے تلوار کھینچی ہے، اس کا وار خندۂ گل پر پڑا تو وہ نیم بسمل ہو کر رہ گیا، اس تخئیل میں جو بے اعتدالی ہے، استعارات کی وجہ سے ہے، بہار کا خون، تبسم کی تلوار، خندۂ گل کا نیم بسمل ہونا دور از کار استعارات ہیں۔

(۴) تخئیل کی ایک بے اعتدالی یہ ہے کہ کسی چیز کو کسی چیز سے تشبیہ دیتے ہیں، پھر

اُس شے کے جس قدر اوصاف و لوازم ہیں سب اس میں ثابت کرتے ہیں، حالانکہ ان سے کسی قسم کی مناسبت نہیں ہوتی، مثلاً کمر کو بال سے تشبیہ دیتے ہیں، اب اس کے بعد بال کے جتنے اوصاف ہیں کمر میں ثابت کرتے ہیں، مثلاً شیخ ناسخ کہتے ہیں:

ابھی ہر چند وہ بت نوجوان ہے
سفید اس کا مگر موئے میاں ہے

یعنی بال بڑھاپے میں سفید ہوتے ہیں، لیکن تعجب یہ ہے کہ معشوق کی کمر کا بال جوانی ہی میں سفید ہو گیا ہے، سیم بدن ہونے کے لحاظ سے کمر کو سفید کہا ہے، یا مثلاً ایک شاعر نے معشوق کی نازکی کی نسبت لکھا ہے کہ "نزاکت سے کمر میں گرہ پڑ گئی"، یا مثلاً ابرو کو تلوار باندھا تو تلوار کے تمام لوازم آب و تاب، دم خم، جوہر، ناب، ڈاب، قبضہ، میان سب کچھ اس کے لیے ثابت کرتے جاتے ہیں، تشبیہات و استعارات کی اسی بے اعتدالی نے فارسی اور اردو شاعری کو غیر فطری، دور از کار اور ناپسندیدہ مضامین کا مجموعہ بنا دیا، مولانا حالی نے جہاں نیچرل شاعری پر بحث کی ہے، اس قسم کے ان نیچرل مضامین کی گویا ایک فہرست مرتب کر دی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ "ہر زبان میں نیچرل شاعری ہمیشہ قدما کے حصہ میں رہی ہے، مگر قدما کے اول طبقہ میں شاعری کو قبولیت کا درجہ حاصل نہیں ہوتا، ان ہی کا دوسرا طبقہ اس کو سڈول بناتا ہے، اور سانچے میں ڈھال کر اس کو خوشنما اور دلربا صورت میں ظاہر کرتا ہے، مگر اس کی نیچرل حالت کو اس کی خوشنمائی اور دلربائی میں بھی بدستور قائم رکھتا ہے، ان کے بعد متاخرین کا دور شروع ہوتا ہے، تو وہ نیچر کی راہ راست سے بہت دور جا پڑتے ہیں، مثلاً جن لوگوں نے اول غزل لکھی ہو گی، ضرور ہے کہ انھوں نے عشق و محبت کے دواعی و اسباب محض نیچرل اور سیدھے سادھے طور پر معشوق کی صورت،

حسن و جمال، نگاہ اور ناز و انداز وغیرہ کو قرار دیا ہو گا، اُن کے بعد لوگوں نے ان ہی باتوں کو مجاز اور استعارہ کے پیرایہ میں بیان کیا، مثلاً نگاہ و ابرو یا غمزہ و ناز و ادا کو مجازاً تیغ و شمشیر کے ساتھ تعبیر کیا، اور اس جدت و تازگی سے وہ مضمون زیادہ لطیف و بامزہ ہو گیا، متاخرین جب اسی مضمون پر پل پڑے اور ان کو قدما کے استعارہ سے بہتر کوئی اور استعارہ ہاتھ نہ آیا اور جدت پیدا کرنے کا خیال دامنگیر ہوا تو انھوں نے تیغ و شمشیر کے مجازی معنوں سے قطع نظر کی اور اس سے خاص سروہی یا اصیل تلوار مراد لینے لگے، جو قبضہ، باڑ، پھلا، آب اور ناب اور ڈاب سب کچھ رکھتی ہے، میان میں رہتی ہے، گلے میں حمائل کی جاتی ہے، زخمی کرتی ہے، ٹکڑے اڑاتی ہے، سر اتارتی ہے، خون بہاتی ہے، چورنگ کاٹتی ہے، اس کی دھار تیز بھی ہو سکتی ہے اور کند بھی، قاتل کا ہاتھ اس کے مارنے سے تھک سکتا ہے، وہ قاتل کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر سکتی ہے، اس کے مقتول کا مقدمہ عدالت میں دائر ہو سکتا ہے، اس کا قصاص لیا جا سکتا ہے، اس کے وارثوں کو خون بہا دیا جا سکتا ہے، غرضکہ جو خواص ایک لوہے کی اصلی تلوار میں ہو سکتے ہیں وہ سب اس کے لیے ثابت کرنے لگے،

یا مثلاً اگلوں نے کسی پر عاشق ہو جانے کو مجازاً "دل دادن" یا دل باختن یا دل فروختن سے تعبیر کیا تھا، رفتہ رفتہ متاخرین نے دل کو ایک ایسی چیز قرار دے لیا جو کہ مثل ایک جواہر یا ایک پھل کے ہاتھ سے چھینا جا سکتا ہے، واپس لیا جا سکتا ہے، کھویا اور پایا جا سکتا ہے، کبھی اس کی قیمت پر تکرار ہوتی ہے، سودا بنتا ہے، تو دیا جاتا ہے، ورنہ نہیں دیا جاتا، کبھی اس کو معشوق عاشق سے لیکر کسی طاق میں ڈال کر بھول جاتا ہے، اتفاقاً وہ عاشق کے ہاتھ لگ جاتا ہے، اور وہ آنکھ بچا کر وہاں سے اڑا لاتا ہے، پھر معشوق کے یہاں اس کی ڈھونڈھیا پڑتی ہے، اور عاشق اس کی رسید نہیں دیتا، کبھی وہ یاروں کے جلسے میں آنکھوں ہی آنکھوں میں غائب ہو جاتا ہے، سارا گھر چھان مارتے ہیں، کہیں پتا نہیں لگتا، اتفاقاً معشوق جو بالوں میں کنگھی کرتا ہے تو وہ جوں کی طرح گر پڑتا ہے، کبھی وہ اپنا پلٹ ہو جاتا ہے کہ

زلف یار کی ایک ایک شکن اور ایک ایک لٹ میں اس کی تلاش کی جاتی ہے، مگر کہیں سراغ نہیں ملتا، کبھی وہ بیع بالخیار کے قاعدے سے یار کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کیا جاتا ہے کہ پسند آئے تو رکھنا ورنہ پھیر دینا، اور کبھی اس کا نیلام بول دیا جاتا ہے کہ جو زیادہ دام لگائے وہی لے جائے،

یا مثلاً قدما نے لاغری بدن کو اندوہ عشق یا صدمۂ جدائی کا ایک لازمی نتیجہ سمجھکر اس کو کسی موثر طریقہ سے بیان کیا تھا، متاخرین نے رفتہ رفتہ اس کی نوبت یہاں تک پہنچادی کہ فراش جھاڑو دیتا ہے تو خس و خاشاک کے ساتھ عاشق زار کو بھی سمیٹ لے جاتا ہے، معشوق جب صبح کو اٹھتا ہے تو عاشق کو لاغری کے سبب بستر پر نہیں پاتا، لاچار بچھونا جھاڑ کر دیکھتا ہے تاکہ زمین پر کچھ گرتا ہوا معلوم ہو، عاشق کو موت ڈھونڈھتی پھرتی ہے مگر لاغری کے سبب وہ اس کو کہیں نظر نہیں آتا، میدان قیامت میں فرشتے چاروں طرف ڈھونڈھتے پھرتے ہیں اور قاضی یوم الحساب منتظر بیٹھا ہے، مگر عاشق کا لاغری کے سبب کہیں پتہ نہیں ملتا،

اسی طرح متاخرین نے ہر مضمون کو جو قدما، نیچرل طور پر باندھ گئے تھے، نیچر کی سرحد سے ایک دوسرے عالم میں پہنچا دیا، معشوق کے دہانہ کو تنگ کرتے کرتے صفحۂ روزگار سے یک قلم مٹا دیا، کمر کو پتلی کرتے کرتے بالکل معدوم کردیا، زلف کو دراز کرتے کرتے عمر خضر سے بھی بڑھا دیا، رشک کو بڑھاتے بڑھاتے خدا سے بھی بدگمان بن گئے، جدائی کی رات کو طول دیتے دیتے ابد سے جا بھڑایا

(۵) تخئیل کی ایک بڑی جولانگاہ حسن تعلیل ہے، یعنی شاعر قوت تخئیل سے ایک چیز کو ایک چیز کی علت قرار دیتا ہے، حالانکہ دراصل وہ اس کی علت نہیں ہوتی، اکثر شاعرانہ مضامین اسی حسن تعلیل پر مبنی ہیں، لیکن جب قوت تخئیل سے اعتدال کے ساتھ کام نہیں لیا جاتا تو اس میں اکثر بے اعتدالیاں پیدا ہو جاتی ہیں، مثلاً ایک شاعر ہلکے معشوق کی تعریف میں کہتا ہے،

گفتم سخنت شکستہ اش، چوں آید — آنکہ ہمہ جو در کمنوں آید

گفتا کہ ازیں دہان تنگے کہ مراست — گر نشکستش چگونہ بیروں آید

یعنی میں نے معشوق سے کہا کہ تیری زبان سے جو لفظ ادا ہوتے ہیں ٹوٹ ٹوٹ کر کیوں ادا ہوتے ہیں، اس نے کہا کہ میرا دہن اتنا چھوٹا ہے کہ جب تک بات توڑ کر ریزہ ریزہ نہ کر لیجائے منھ سے کیونکر باہر نکل سکتی ہے،

ان صورتوں کے علاوہ تخئیل کی بے اعتدالی کی اور بھی صورتیں نکل سکتی ہیں، لیکن اس بے اعتدالی کے اندازہ کرنے کے لیے صرف یہی چند مثالیں کافی ہیں، (باقی)

شیخ بو علی سینا کی عبقریت

از

جناب شبیر احمد خانصاحب غوری ایم اے، ایل ایل بی، پی ایچ ڈی، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش

(۲)

تصنیف و تالیف کا آغاز | سترہ اٹھارہ سال کی عمر میں تحصیل علم سے فراغت پاکر شیخ اس قابل ہوگیا کہ اس زمانہ کے فضلاء اس سے فرمائش کر کے علوم حکمیہ پر کتابیں لکھواتے تھے، چنانچہ اسی زمانہ میں جب وہ امیر بخارا کے علاج سے فارغ ہوا تھا، ایک شخص ابو الحسن العروضی نے اس سے فرمائش کی کہ وہ ان علوم پر ایک جامع کتاب تصنیف کردے، شیخ نے اس فرمائش کی تعمیل میں "الحکمۃ العروضیہ" لکھی جس میں ریاضیات کے علاوہ جملہ علوم فلسفیہ کا بیان ہے، چنانچہ وہ خود لکھتا ہے:

فلما بلغت ثمان عشرة سنة من	جب میری عمر اٹھارہ سال کی ہوئی تو میں ان
عمری فرغت من هذه العلوم کلها	تمام علوم سے فارغ ہوچکا تھا ......
..... وکان فی جواری رجل یقال	میرے پڑوس میں ایک شخص رہتا تھا جس کا نام
له ابو الحسین العروضی فسألنی	ابو الحسن العروضی تھا، اس نے مجھ سے کہا کہ میں
ان اصنف له کتابا جامعا فی	اس علم کے اندر ایک جامع کتاب تصنیف کردوں،
هذا العلم فصنفت له المجموع	چنانچہ میں اس کے واسطے "المجموع" تصنیف
وسمیته به واتیت فیه علی	کی (یا ایک مجموعہ تصنیف کیا) اور اسی نام پر
سائر العلوم سوی الریاضی[1]	اسکا نام (الحکمۃ العروضیہ) رکھا، اس میں سوائے ریاضی کے تمام علوم حکمیہ بیان کیے۔

ایک دوسرے ہمسائے ابو بکر البرقی الخوارزمی کے ایما سے جو فلسفہ و حکمت کا دلدادہ تھا دو اہم کتابیں تصنیف کیں: "کتاب الحاصل والمحصول" جو بیس جلدوں میں تھی، اور "کتاب البر والاثم" جو دو جلدوں میں تھی، ابن القفطی اس سے نقل کرتا ہے:-

وکان فی جواری ایضاً رجل	میرے پڑوس میں ایک اور شخص تھا جس کا نام
یقال له ابو بکر البرقی خوارزمی	ابو بکر البرقی تھا، جو خوارزم میں پیدا ہوا تھا،
المولد فقیه النفس متوحد	فقیہ تھا اور فقہ، تفسیر اور زہد میں منفرد تھا،
فی الفقه والتفسیر والزهد	اس کو ان علوم (فلسفہ و منطق) کی طرف رغبت
مائل الی هذه العلوم فسألنی	تھی، اس نے مجھ سے اس فن کی کتابوں کی اپنے
شرح الکتب له فصنفت له	لیے شرح کرانے کی فرمائش کی، میں نے اس کے
کتاب الحاصل والمحصول فی	واسطے کتاب الحاصل والمحصول تقریباً بیس
قریب من عشرین مجلدة وصنفت	جلدوں میں لکھی، نیز اخلاق میں ایک
له فی الاخلاق کتابا سمیته کتاب	کتاب لکھی جس کا نام میں نے "کتاب
البر والاثم"[2]	البر والاثم" رکھا۔

یہ سرعت تعلم اور سرعت تبحر صرف عباقرۂ روزگار ہی کا حصہ ہے۔

۲- خود آموزی

ادب | اوپر گذر چکا ہے کہ شیخ نے دس سال کی عمر میں قرآن حکیم ختم کیا اور اسی زمانہ میں اصول ادب سے

---

[1] طبقات الاطباء، جلد ثانی ص ۴ [2] اخبار العلماء، باخبار الحکماء، ص ۲۷۱

آشنائی بہم پہنچائی اور بہت سی چیزیں حفظ کیں، اس کے سوانح حیات شاہد ہیں کہ اس کے بعد اس نے عربی ادب کسی اور استاد سے نہیں پڑھا، اور بظاہر اسے فنون ادبیہ سے کوئی دلچسپی بھی نہیں تھی، [غالباً اسی ظاہری حالت پر اعتماد کر کے ابومنصور الجبائی نے اسے طعنہ دیا تھا تفصیل آگے آرہی ہے] مگر اس فن میں بھی اسے اتنا ملکہ تھا کہ بوقت ضرورت اساطین ادب کے انداز نگارش کو اپنا سکتا تھا، چنانچہ ایک مرتبہ امیر علاء الدولہ ابن کاکویہ کے دربار میں لغت کے کسی مسئلہ پر بحث چھڑ گئی، شیخ نے بھی اس میں حصہ لیا، ادیب ابومنصور الجبائی (بیہقی = الجبان) بھی موجود تھا، اس نے کہا آپ صرف حکیم و فلسفی ہیں، لغت میں آپ کو مہارت نہیں ہے، جو اس باب میں آپ کا قول قابل قبول ہو، شیخ کو اس طعن سے بڑی تکلیف ہوئی، اور وہ تین سال تک لغت کی کتابوں کا مطالعہ کرتا رہا، اور خراسان سے ابومنصور الازہری کی "تہذیب اللغۃ" منگائی، اس طرح اس نے اس فن میں اتنا ملکہ بہم پہنچایا کہ کم لوگوں کو ہوتا ہے، اس کے بعد اس نے تین قصیدے لکھے، جس میں غرائب لغت کا استعمال کیا، اور تین رسالے ترتیب دیے، ایک ابوالفضل بن العمید کے طرز میں، دوسرا صابی کے انداز پر اور تیسرا صاحب بن عباد کے اسلوب پر، اور ان کی جلد بندھوا کر، ان میں کہنگی و بوسیدگی کے آثار پیدا کر کے امیر علاء الدولہ کو پیش کیے کہ اسے ادیب ابومنصور الجبائی کو دیجئے اور کہیے کہ ہم کو شکار میں جنگل میں ملی تھی، آپ بتائیے تو اس میں کیا ہے، ابومنصور نے اس کا مطالعہ کیا، مگر اکثر مقامات مشکل نظر آئے، اس وقت شیخ نے کہا، آپ کو جو اشکال پیش آرہے ہیں وہ فلاں فلاں کتاب میں (جن سے شیخ نے وہ الفاظ حفظ کیے تھے) فلاں فلاں مقام پر مذکور ہیں، اس وقت ابومنصور سمجھ گیا کہ خود شیخ کی انشاءپردازی کا نتیجہ ہیں، اور اس نے شیخ پر جو طنز کیا تھا شیخ نے اسی کا بدلہ لیا ہے، اس لیے بہت کچھ عذر معذرت کی،[1]

اس کے بعد شیخ نے لغت میں ایک بے نظیر کتاب "لسان العرب" کے نام سے تصنیف کی،

[1] طبقات الاطبا، جلد ثانی صفحہ ،

مگر افسوس ہے کہ اس کے صاف کرانے کی نوبت نہیں آئی، ابن القفطی لکھتا ہے:

ثم صنف الشیخ فی اللغة کتابا	پھر شیخ نے لغت کی ایک کتاب تصنیف کی
سماہ بلسان العرب لم یصنف	جس کا نام "لسان العرب" رکھا، علم لغت میں
فی اللغة مثلہ ولم ینقلہ الی	ایسی کتاب ابتک نہیں لکھی گئی تھی، مگر اسے صاف
البیاض حتی توفی فبقی علی مسودته	نہ کر سکا، یہانتک کہ اس کا انتقال ہو گیا اور
لا یہتدی احد الی ترتیبه[1]	کتاب مسودہ ہی کی شکل میں رہ گئی، کوئی شخص
	اس کو مرتب نہ کر سکا،

حالانکہ لغت کا فن شیخ کے لیے تفنن طبع سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا تھا، اس کا خاص فن فلسفہ و حکمت تھا یا طب۔

منطق | شیخ نے منطق میں پہلے "ایساغوجی" شروع کی، جسے ظاہر میں تو استاد [ابو عبداللہ الناتلی] سے پڑھتا تھا، مگر درحقیقت خود سے پڑھاتا تھا، چنانچہ پہلے ہی سبق میں جنس (Genus) کی تعریف میں اس نے ایسی تقریر کی کہ استاد دنگ رہ گیا، شیخ کہتا ہے کہ الناتلی جو مسئلہ بیان کرتا تھا، میں اسے اس سے بہتر طور پر سمجھ لیتا تھا،

ولما ذکر لی حد الجنس انه هو	جب مجھ سے جنس کی یہ حد بیان کی گئی کہ
المقول علی کثیرین مختلفین بالنوع	جنس وہ ہے جو بہت سی مختلف النوع
فی جواب ما هو فاخذت فی تحقیق	چیزوں کے لیے ماھو کے جواب میں بولی جاتی
هذا الحد بما لم یسمع بمثله وتعجب	ہے تو میں نے اس حد کی اتنی تحقیق کی کہ
منی کل العجب وحذر والدی	ابتک نہیں سنی گئی تھی اور لوگوں کو [illegible]

[1] اخبار العلما، باخبار الحکما، ص ۲۷۶

من شغلی بغیر العلم وکان ای	بڑا تعجب ہوا اور میرے والد کو علم کے بغیر میرے
مسئلۃ قال لہا لی اتصورہا خیراً منہ[1]	اس شغل سے خوف پیدا ہوا (ناتلی) جو مسئلہ
	بھی مجھ سے بیان کرتا تھا میں اس سے بہتر اسکی وضاحت کرتا

اس تعلیم وتعلم کا نتیجہ ظاہر تھا، شیخ کو استاد سے منطق میں اس کے ظاہری الفاظ ہی پلے پڑے کیونکہ دقایق منطق کی الناتلی کو ہوا بھی نہیں لگی تھی، شیخ آگے چل کر لکھتا ہے:

قرأت ظواهر المنطق علیه	میں نے الناتلی سے ظواہر منطق کی تعلیم حاصل کی،
واما دقائقه فلم یکن عنده	رہے اس فن کے اسرار و دقائق تو خود الناتلی
منها خبرة[2]	کو ان کی خبر نہ تھی،

یہ کل کائنات تھی جو شیخ نے استاد سے منطق میں حاصل کی، باقی جو کچھ سیکھا اپنی طبع رسا ہی کی مدد سے سیکھا، وہ خود کہتا ہے،

ثم اخذت اقرء الکتب علی نفسی	پھر میں نے ان کتابوں کو خود پڑھنا شروع
واطالع الشروح حتی احکمت	کیا، میں انکی شروح کا مطالعہ کر لیتا تھا، اس طرح
علم المنطق[3]	میں نے منطق پر عبور حاصل کیا،

اسی خود آموزی کے نتیجے میں اس نے منطق کو وہ منظم شکل دی جو آج تک قائم ہے، اور اس "معلم ثالث" کے مقابلے میں "معلم ثانی" (فارابی) کا نام محض ایک تاریخی تبرک بن کر رہ گیا،

حساب | شیخ نے عملی حساب (الحساب الہندی) ایک سبزی فروش محمود المساح سے سیکھا تھا، ممکن ہے کہ کچھ الجبر والمقابلہ اور مساحت کی بھی تعلیم پائی ہو، مگر اتنا متیقن ہے کہ "علم الحساب" [ارثماطیقی = نظریۂ اعداد] کی تعلیم اس نے نہ تو محمود المساح سے حاصل کی اور نہ ابو عبد اللہ

[1] طبقات الاطباء، جلد ثانی ص ۳ [2] ایضاً ص ۳ [3] اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۲۶۹

الناتلی سے (حالانکہ موخر الذکر سے اس نے اصول اقلیدس والمجسطی وغیرہ پڑھی تھیں، بلکہ جو کچھ حاصل کیا، بعد میں ذاتی مطالعہ سے حاصل کیا، ابن ابی اصیبعہ اس سے نقل کرتا ہے:

ثم فارقنی الناتلی متوجها الی کرکانج	پھر الناتلی مجھے چھوڑ کر کانج (جرجانیہ خوارزم)
واشتغلت انا بتحصیل الکتب من	چلا گیا اور میں فصوص و شروح کے مطالعہ میں مشغول
الفصوص والشروح	ہو گیا ...... یہاں تک کہ میں نے
حتی احکمت علم المنطق والطبیعی	منطق طبیعیات اور ریاضیات کے فنون کو پختہ
والریاضی[1]	کر لیا،

بہر حال علم الحساب (ارثماطیقی) کی تحصیل شیخ نے کسی استاد سے نہیں کی بلکہ صرف اپنی طبع وقاد کی مدد سے اسے سیکھا، یہ بھی معلوم ہے کہ اس نے ریاضیات کے ساتھ وہ اہتمام و اعتنا نہیں کیا جو طبعیات و الہیات سے کیا، صرف دقایق ریاضیات کو ایک مرتبہ سمجھ لیا، پھر چھوڑ دیا، جیسا کہ بیہقی لکھتا ہے:

ولم یبالغ فی علم الریاضی لان	شیخ نے علم ریاضی کی تحقیق میں زیادہ اہتمام
من ذاق حلاوۃ المعقولات	نہیں کیا، کیونکہ جس کسی کو معقولات کا چسکا
یضن بصرف فکرہ فی الریاضیات	لگ جاتا ہے اسے ریاضیات میں غور و فکر کرنے
الا فیما یتصورہ مرۃ واحدۃ	میں تامل ہوتا ہے، سوائے اس کے کہ ایک مرتبہ
ویترکہ[2]	ان مسائل کو سمجھ لے اور پھر چھوڑ دے،

بایں ہمہ اس کی تحقیق کی تگ و تاز سے یہ فن بھی نہیں بچا اور محض خداداد عبقریت کی مدد سے اس نے اس فن کے وہ دقایق و لطائف دریافت کیے، جن تک متقدمین کی رسائی بھی نہ ہو سکی تھی، ان دقائق

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۲۶۹-۲۷۰ [2] تتمہ صوان الحکمۃ ص ۴۲

ولطائف کو اس نے "ریاضیات شفا" میں بیان کیا ہے، ابن ابی اصیبعہ ابو عبید جوزجانی سے روایت کرتا ہے:

واشتغل باصفہان بتتمیم کتاب	شیخ نے اصفہان میں شفا کو مکمل کیا اور ار
الشفا..... فاورد فی الارثماطیقی	ابواب ارثماطیقی میں وہ خواص اعداد
خواص..... غفل عنہا الاولون[1]	بیان کیے جن سے پہلے لوگ ناواقف تھے،

ہندسہ | منطق کے بعد شیخ نے ابو عبد اللہ الناتلی سے علم ہندسہ پڑھنا شروع کیا، پہلے "اصول اقلیدس" کی ابتدا ہوئی، اس کتاب میں تیرہ (یا ابسقلاؤس کے دو ملحقہ مقالوں کے ساتھ پندرہ) مقالے ہیں، کل کتاب میں ۴۶۸ (اور ثابت کے نسخہ میں ۴۷۸) شکلیں ہیں، مگر شیخ نے الناتلی سے صرف پانچ چھ شکلیں پڑھیں، باقی کتاب خود حل کی، ابن ابی اصیبعہ اس سے نقل کرتا ہے،

وکذلک کتاب اقلیدس فقرأت	اسی طرح اقلیدس۔ میں نے اس کی ابتدائی
من اولہ خمسۃ اشکال اوستۃ	پانچ چھ شکلیں (الناتلی سے) پڑھیں،
علیہ ثم تولیت بنفسی حل بقیۃ	پھر باقی کتاب پوری کی پوری خود حل کی،
الکتاب باسرہ[2]	

غرض جو کچھ استاد سے حاصل کیا وہ بہت کم تھا لیکن بعد میں یہ کمال بہم پہنچایا (اور وہ بھی بغیر کسی خاص اہتمام و اعتنا کے) کہ اس اہم کتاب کی اصلاح کی اور اسے از سر نو مرتب کیا، چنانچہ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں ان ماہرین ریاضیات کی فہرست میں جنھوں نے اصول اقلیدس کی اصلاح و نظر ثانی کی شیخ کا نام بھی لیا ہے، ابن ابی اصیبعہ ابو عبید جوزجانی سے روایت کرتا ہے کہ اس نے اقلیدس میں بھی تقریباً دس شکلوں کا اضافہ کیا تھا،[3]

۱؎ طبقات الاطبا، جلد ثانی صفحہ ۲،۲ ۲؎ ایضاً ص ۳ ۳؎ ایضاً ص

ظاہر ہے اقلیدس جو ڈھائی ہزار سال سے اپنے موضوع پر مسلّم کتاب سمجھی جاتی تھی، اس کی ترتیب یا استدلال کے بارے میں وہی لوگ کلام کر سکتے تھے، جنھیں قدرت نے اس فن میں غیر معمولی صلاحیت عطا کی ہو،

اصول اقلیدس سے فارغ ہونے کے بعد جب متوسطات کی نوبت آئی تو الناتلی نے شیخ سے کہدیا کہ انھیں خود حل کرو، اگر کوئی دقت ہو تو مجھ سے پوچھ لو، شیخ کہتا ہے کہ اس بہانے الناتلی مجھکو پڑھانے کے بجائے خود مجھ سے پڑھتا تھا، بیہقی نے تتمہ صوان الحکمۃ میں شیخ سے نقل کیا ہے:

فلما انتہیت فی تعلم الریاضیات	پھر جب ریاضیات میں میرا سبق معطیات
الی المعطیات والمخروطات یقول لی	اور مخروطات تک پہنچا تو ناتلی نے مجھ سے
الناتلی استخرج ہذہ الاشکال	کہا کہ ان شکلوں کو خود اپنی طبیعت سے نکالو،
من طبعک ثم اعرضہا علی وکان	پھر میرے سامنے پیش کرو، وہ اس بہانے
یستفید بسبب ہذہ الواسطۃ منی[1]	مجھ سے استفادہ کرنا چاہتا تھا،

"معطیات" (Data) تو خیر اصول اقلیدس کے تتمہ کے طور پر ہے، مگر "مخروطات" (Conic Sections) کا اشکال و غموض اپنی جگہ مسلم ہے۔ یونانیوں میں اس فن پر ابلونیوس نے ایک کتاب لکھی تھی، مگر موضوع اور فہم و تفہیم کی صعوبت کی وجہ سے نہ لکھنے والے صحیح نقل کر سکتے تھے نہ اساتذہ و تلامذہ ہی میں اس کے پڑھنے پڑھانے کا رواج ہوا، جیسا کہ ابو سہل کوہی نے "کتاب المخروطات" کے پیش لفظ میں لکھا ہے۔[2] خود شیخ کے قریبی زمانہ میں بھی اس فن کا اشکال مسلم تھا، چنانچہ بیہقی، امام محمد بن احمد المعموری (المقتول ۵۰۸ھ) کے تذکرہ میں لکھتا ہے

"واورا (محمد بن احمد المعموری را) در علم مخروطات کہ غایت علم ریاضی باشد تصنیفے است کہ ہر کسے

۱؎ تتمہ صوان الحکمۃ ص ۲۳ ۲؎ اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۴۵

بادراک آں نرسد[1]

گردش گیا، ۵ سال کا یہ عبقری جس نے استاد سے اقلیدس بھی برائے نام ہی پڑھی ہے، مگر بغیر استاد کی مدد کے اسی مخروطات کو سمجھ رہا ہے، یہی نہیں بلکہ خود استاد کو بھی اس کے غوامض پڑھا رہا ہے،

ہیئت متوسطات کے بعد المجسطی پڑھانے کا وقت آیا، تو الناتلی نے پہلے مقالہ میں سے صرف مقدمات پڑھائے[2] جب اشکال ہندسیہ کی نوبت آئی تو دو چار شکلیں پڑھاکر کہدیا کر باقی خود حل کرو، شیخ کہتا ہے کہ الناتلی مجھے المجسطی پڑھانے کی اہلیت نہیں رکھتا تھا، میں نے خود کتاب کو حل کیا، اس میں بہت سی ایسی شکلیں تھیں کہ جب تک میں نے الناتلی کو انھیں نہیں سمجھایا، اسے معلوم بھی نہ تھیں۔

ثم انتقلت الى المجسطى ولما فرغت	پھر مجسطی پڑھنے کی باری آئی، جب میں مقدمات
من مقدماته وانتهيت الى الاشكال	کتاب سے فارغ ہوا اور اشکال ہندسیہ پر پہنچا
الهندسية قال لى الناتلى تولّ	تو الناتلی نے مجھ سے کہا کہ خود پڑھکر حل کرو،
قرأتها وحلها بنفسك ثم اعرضها	پھر میرے سامنے پیش کرو تاکہ میں صحیح کو غلط سے
على لابين لك صوابه من خطئه	ممتاز کرکے بتا دوں، وہ (الناتلی) کتاب پڑھانے
وما كان الرجل يقوم بالكتاب	کی صلاحیت نہیں رکھتا، میں نے کتاب کو حل
اخذت احل ذالك الكتاب فكم	کرنا شروع کیا، بہت سی شکلیں ایسی تھیں کہ
من شكل ما عرفه الى وقت ما	جب تک میں نے ان کو الناتلی کے سامنے پیش
عرضته عليه وفهمته اياه[3]	کرکے نہیں سمجھایا وہ انکو جانتا بھی نہ تھا،

یہ کل سرمایہ تھا جو شیخ نے علم ہیئت میں حاصل کیا، اس کے بعد جوانی میں اس پر ایک معمولی نظر ڈال کر چھوڑ دیا، مگر اس سرسری نظر ہی سے یہ کمال حاصل کیا کہ ریاضیات شفا کے اندر فن ہیئت

[1] تاریخ بیہقی ص ۱۳۶ [2] کل کتاب میں تیرہ مقالے ہیں [3] طبقات الاطبا جلد ثانی ص ۳

میں بڑی مفید اشکال کا اضافہ کیا۔ ابن ابی اصیبعہ اس سے نقل کرتا ہے:۔

اما فى المجسطى فاورد عشرة اشكال	رہی المجسطی تو اسکے اندر اس نے "اختلاف منظر"
فى اختلاف المنظر واورد فى علم	(Parallax) کی بحث میں دس شکلوں
الهيئة اشياء لم يسبق اليها[1]	کا اضافہ کیا، نیز علم ہیئت میں ایسی چیزیں
	بڑھائیں جو اس سے پہلے کوئی جانتا بھی نہ تھا،

اس کی تفصیل آگے آئے گی، یہاں یہ کہنا ہے کہ جس شخص کی تعلیم محض المجسطی کے مقالہ اول کی چند اشکال تک محدود ہو، اس کے علاوہ جو کچھ اس نے حاصل کیا محض اپنی طبع رسا کی مدد سے حاصل کیا ہو، نیز جسے عملی ہیئت اور رصد بندی کے تجربے کے مواقع نہ ملے ہوں، اسے جب رصد بندی کا کام سونپا جاتا ہے تو اس کو بھی باحسن وجوہ انجام دیتا ہے، اور کثرت اسفار و دیگر عوائق و موانع کے باوجود متقدمین کی غلطیوں کی تصحیح کے ساتھ اکثر نئے مسائل دریافت کرتا ہے، جیسا کہ بیہقی نے لکھا ہے،

وجرى يوما عند علاء الدولة	ایک دن علاء الدولہ بن کاکویہ کے دربار
ذكر الخلل الواقع فى التقاويم	میں اس خلل اور فرق کا ذکر تھا، جو مروجہ
المعمولة بحسب الارصاد	تقویموں میں (جو قدیم رصدبندیوں کی بنیاد
القديمة فامر علاء الدولة	پر مرتب کی گئی تھیں) پیدا ہو گیا تھا، اسلیے
الشيخ برصد الكواكب واطلق	علاء الدولہ نے شیخ کو ستاروں کی از سر نو
من الاموال ما احتاج وابتدأ	رصد بندی کا حکم دیا اور جس قدر روپیہ کی
الشيخ به وتقلده ابو عبيد هو القيم	ضرورت ہو اسکے خرچ کرنے کی اجازت دی،

[1] طبقات الاطبا، جلد ثانی ص ۲

بعد ھا الامور یمتحن آلاتھا ویستخدم صناعھا حتی ظھر کثیر من المسائل[۱]

شیخ نے رصد بندی کا کام شروع کیا، فقیہ ابو عبید اس کام کا منتظم تھا، وہ آلات فراہم کرتا اور صناعوں کو ملازم رکھتا، یہاں تک کہ علم ہیئت کے بہت سے مسائل منکشف ہو گئے،

علم الہیئت میں شیخ کی عظمت و دستگاہ عالی کا یہ کتنا بڑا ثبوت ہے کہ البیرونی جو بجا طور پر "اسلامی ہیئت کا بطلیموس" کہلانے کا مستحق ہے، اس عداوت کے باوجود جو اس کو شیخ سے تھی، قانون مسعودی میں اس کے (شیخ کے) بعض اصول ہیئت کا ذکر کرتا ہے، طول البلاد معلوم کرنے کے جو طریقے ہیں ان میں ایک طریقہ کسوف کے ذریعہ معلوم کرنے کا ہے، البیرونی لکھتا ہے کہ اسی طریقہ سے شیخ نے شہر جرجان کے طول البلد کی تصحیح کی تھی :

وقد ذکر ابو علی ابن سینا انہ صحح طول جرجان بما توراہ من ذالک فیھا[۲]

ابو علی ابن سینا نے ذکر کیا ہے کہ اس نے اسی طریقہ سے شہر جرجان کا طول البلد دریافت کیا تھا،

یہ اس کا ثبوت ہے کہ علم الہیئت میں شیخ کے اعمال رصد بندی اس فن کے ماہرین کے یہاں درخور اعتنا سمجھے جاتے تھے،

اور یہ فنون ہیں جن پر غور و فکر کرنے میں شیخ فراخ دلی سے کام نہیں لیتا تھا،

"یضن بصرف فکرہ فی الریاضیات"[۳]

---

۱ تتمہ صوان الحکمۃ ص ۵۲ ۲ قانون مسعودی جلد ثانی ص ۳ تتمہ صوان الحکمۃ ص ۴۲،

(باقی)

حکیم سنائی کا سالِ وفات

از

جناب حافظ غلام مرتضیٰ صاحب لکچرار عربی الہ آباد یونیورسٹی

معارف بابت مارچ ۱۹۳۳ء میں "حکیم سنائی کے سنین عمر" کے عنوان سے علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم نے ایک فاضلانہ اور محققانہ مقالہ تحریر فرمایا تھا جس میں مثنوی حدیقۃ الحقیقت کے سال تصنیف اور حکیم سنائی کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات پر مفصل بحث کی ہے، سال وفات کے سلسلے میں موصوف اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ سنائی کی وفات جیسا کہ تقی کاشی نے خلاصۃ الاشعار میں لکھا ہے، ۵۴۵ھ میں ہوئی تھی،

تاریخ وفات کی بحث میں فرماتے ہیں :-

سنائی کے سال وفات کے متعلق چار روایتیں ہیں،

۱- شیر خاں لودی نے مجمل فصیحی کی روایت سے لکھا ہے کہ سنائی ۴۳۷ھ میں پیدا ہوئے تھے اور باسٹھ سال کی عمر پائی تھی، اس حساب (۴۳۷ + ۶۲ = ۴۹۹) سے ۴۹۹ھ میں وفات واقع ہوئی ہے، جو سرتاپا غلط ہے کہ یہ حدیقہ اور طریق التحقیق کی تصنیف سے اور بہرام شاہ و سنجر کی تخت نشینی سے پہلے کا واقعہ ہوگا جو ہر طرح شائبہ صحت سے خالی ہے،

۲- مولانا جامی نے نفحات الانس میں بعض کا قول نقل کیا ہے کہ ۵۲۵ھ میں جس سال حدیقہ کی تصنیف ختم ہوئی، مصنف کی زندگی کا بھی خاتمہ ہوا، بعد کے اکثر لوگوں نے اس بعض کے قول کی

بے تحقیق تقلید کی ہے،

۳- تقی الدین کاشانی نے اپنے تذکرہ خلاصۃ الاشعار و زبدۃ الافکار میں جو ۹۷۹ھ - ۹۹۳ھ
کی تالیف ہے اور جس کے ابواب کا خلاصہ ڈاکٹر اسپرنگر نے اپنی فہرست کتبخانہ شاہ اودھ میں دیدیا ہے،
سنائی کی وفات کا سال ۵۴۵ھ نقل کیا ہے (فہرست مذکورہ ص ۵۵۸)

۴- دولت شاہ سمرقندی نے تذکرہ میں اپنی مشہور بے احتیاطی کے ساتھ سنائی کی وفات کا
سال ۵۷۲ھ لکھا ہے،

اگرچہ ان میں سے کوئی بھی قدیم ترین اور قریب ترین شہادت نہیں ہے، تاہم محققین حال نے
متعدد وجوہ کی بناپر تقی کاشانی کی روایت یعنی ۵۴۵ھ کے سال وفات کو معتبر قرار دیا ہے؛"

(معارف مارچ ۱۹۳۳ء ص ۲۰۱)

محققین حال سے سید صاحب موصوف کی مراد غالباً محمد بن عبدالوہاب قزوینی اور دیگر
معاصر محققین ہیں، کیونکہ آگے چل کر آپ نے حواشی چہار مقالہ کے حوالہ سے سنائی کا حسب ذیل
قطعہ نقل کیا ہے جو انھوں نے امیر معزی کے مرثیہ میں لکھا تھا:-

تا چند معزاے معزی کہ خدایش ۔۔۔ زینجا بفلک برد و قباے ملکی داد

چو تیر فلک بود قرینش سرہ آورد ۔۔۔ پیکان ملک برد و بہ تیر فلکی داد

حواشی چہار مقالہ کی تصنیف کے وقت خود آقاے قزوینی کا بھی یہی خیال تھا کہ سنائی کا
سال وفات ۵۴۵ھ ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:-

"وفات او باصح اقوال در سنۂ ۵۴۵ واقع گردیدہ، و جامی در نفحات الانس گوید
"بعضے وفات او را در سنۂ ۵۲۵ نوشتہ اند" و ایں قول بعید از صواب است "

(حواشی چہار مقالہ ص ۱۵۱)

لیکن بعد میں انھوں نے اس رائے سے رجوع کر لیا تھا، اور صاحب نفحات کے قول کی تصویب
کی تھی یعنی سنائی کا سال وفات ۵۲۵ھ ہے، اس سلسلے میں آقائے قزوینی کو جو اشکالات
درپیش تھے، ان کا بعد میں بڑی شد و مد سے جواب دیدیا تھا، (دیکھئے تعلیقات چہار مقالہ جدید
ایڈیشن، مرتبہ ڈاکٹر محمد معین، ص ۱۳۴ - ۱۳۷)

مذکورۂ بالا چار روایتوں میں سے شیر خاں لودی اور دولت شاہ سمرقندی کی روایتیں (۴۹۹ھ
اور ۵۷۲ھ) تو بالبداہت باطل ہیں، چنانچہ خود سید صاحب مرحوم نے ان کو مسترد قرار دیا ہے، اب زیر بحث
صرف دو روایتیں رہ جاتی ہیں، ایک مولانا جامی کی روایت (۵۲۵ھ) دوسری تقی کاشی کی
(۵۴۵ھ) بعد کے تذکرہ نگاروں نے ان ہی دو روایتوں کی تصدیق کی ہے، لیکن ان لوگوں کی
تعداد زیادہ ہے جنھوں نے مولانا جامی کے قول کی تصدیق کی ہے، مثلاً امین احمد رازی ہفت اقلیم میں لکھتے ہیں:-

"وفات شیخ بقول اصح در پانصد و بیست و پنج بودہ"

والہ داغستانی نے ریاض الشعراء میں لکھا ہے:-

"وفاتش در ۵۲۵ھ در غزنین بودہ، مدفنش نیز ہمانجاست"

ابو طالب تبریزی خلاصۃ الافکار میں رقمطراز ہیں:-

"ولادت باسعادتش در سنہ چہار صد و سی و ہفت وفات در پانصد و بیست و پنج ہجری
در بلدۂ غزنین روے نمود"

اور چونکہ والہ داغستانی اور ابو طالب تبریزی نے سال وفات کے ساتھ ساتھ اس کی بھی
توضیح کر دی ہے کہ سنائی کی وفات شہر غزنین میں واقع ہوئی تھی، اس لیے ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا
کہ انھوں نے بلا تحقیق محض مولانا جامی کی تقلید کی ہے،

ان تمام روایتوں سے زیادہ اہم اور فیصلہ کن خود حکیم سنائی کے ایک معاصر محمد بن علی الرفاء

کی روایت ہو جس نے بہرام شاہ غزنوی کے حکم سے حدیقہ سے تقریباً دس ہزار اشعار کا ایک انتخاب تیار کیا تھا، اور اس پر ایک دیباچہ بھی لکھا تھا، یہ انتخاب مع دیباچہ کے بمبئی سے شائع ہوا تھا، اس میں صفحہ ۱۲-۱۳ پر یہ تصریح موجود ہے کہ حکیم سنائی کی وفات بروز یکشنبہ یازدہم ماہ شعبان ۵۲۵ھ بعد نماز مغرب واقع ہوئی، حاجی خلیفہ نے حدیقہ کے ذیل میں اس دیباچے کا ان الفاظ میں حوالہ دیا ہے:

فرغ من نظمه سنة ۵۲۴ اربع وعشرين و	اپنی نظم سے ۵۲۴ھ میں فارغ ہوا، پھر محمد بن
خمس مائة ثم كتب محمد بن علی المعروف	علی المعروف بالرفاء نے نثر کا ایک دیباچہ
بالرفاء دیباچه منثور	لکھا۔

مذکورۂ بالا تصریحات کی بنا پر مولانا جامی کی روایت کا وزن بڑھ جاتا ہے، اس لیے میری ناقص رائے میں حکیم سنائی کا سال وفات ۵۴۲ھ نہیں ہے، جیسا کہ تقی کاشی نے خلاصۃ الاشعار میں لکھا ہے، بلکہ مولانا جامی کی روایت کے مطابق ۵۲۵ھ ہے،

سید صاحب مرحوم نے ۵۲۵ھ کو تین وجوہ کی بنا پر ناقابل اعتبار قرار دیا ہے، فرماتے ہیں:

"۵۲۵ھ کی تاریخ وفات بھی کئی وجوہ سے ناقابل اعتبار ہے،

۱۔ سنائی نے اپنی دوسری مثنوی طریق التحقیق جس کا ذکر اوپر آچکا ہے، ۵۲۸ھ میں لکھی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ ۵۲۸ھ تک تو یقیناً زندہ تھے،

۲۔ حدیقہ کے بعض نسخوں میں اس کا ۵۲۴ھ سے ۵۳۵ھ تک اور بعض کی رو سے ۵۳۴ھ سے ۵۳۵ھ تک تصنیف ہونا پایا جاتا ہے،

۳۔ سنائی نے امیر معزی شاعر کے مرثیہ میں جس نے ۵۲۴ھ میں سلطان سنجر کے تیر سے زخم کھا کر وفات پائی ہے، چند قطعے لکھے ہیں۔" (معارف مارچ ۱۹۳۳ء ص ۲۰۲-۲۰۳)

۱۔ پہلے سوال کے متعلق عرض ہے کہ اگرچہ انڈیا آفس لائبریری میں مثنوی طریق التحقیق کے

ایک نسخہ (۹۲۶ فہرست ایتھ) میں جس کا سال کتابت ۱۰۱۱ھ ہے حسب ذیل شعر موجود ہے:

پانصد و بیست و ہشت ز آخر سال ۔۔۔ بود کایں نظم نغز یافت کمال

جس کی رو سے سنائی کا ۵۲۸ھ تک بقید حیات ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن خود سنائی کے ایک معاصر محمد بن علی الرفاء کی مذکورالصدر تصریح جو قدیم ترین اور قریب ترین شہادت ہو، اور جس نے سنائی کے وفات کا سال، مہینہ، دن اور تاریخ بلکہ وقت بھی متعین کر دیا ہے، یقیناً طریق التحقیق کے ایک نہایت جدید نسخے کی شہادت پر مقدم ہوگی، اس سلسلے میں کئی باتیں قابل غور ہیں،

اول یہ کہ سب سے پہلے یہ ثابت ہو جانا چاہیے کہ طریق التحقیق قطعی طور پر سنائی ہی کی تصنیف ہے، اور تذکرہ نویسوں نے غلطی سے ان کی جانب منسوب نہیں کیا ہے،

دوسرے یہ کہ ممکن ہے کہ شعر مذکور الحاقی ہو، جیسا کہ فارسی کی مشہور و معتبر نظموں میں اس قسم کے الحاقی اشعار بکثرت پائے جاتے ہیں، مثلاً یہ دونوں شعر

ز سمِ ستوراں دراں پہن دشت ۔۔۔ زمیں شش شد و آسماں گشت ہشت

فرو رفت و بر رفت روزِ نبرد ۔۔۔ نمِ خوں بماہی و بر ماہ گرد

جن کو علامہ شبلی مرحوم نے نظامی کی رزمیہ شاعری کی مثال میں پیش کیا ہے، گر نظامی کے نہیں بلکہ فردوسی کے ہیں اور شاہنامہ کے تمام مطبوعہ اور غیر مطبوعہ نسخوں میں ملتے ہیں (تنقید شعر العجم ص ۳۱۴-۳۱۵) اس احتمال کو اس سے اور تقویت پہنچتی ہو کہ انڈیا آفس لائبریری ہی میں طریق التحقیق کے دوسرے نسخے (۹۲۷ فہرست ایتھ) میں شعر مذکور کا کہیں نام و نشان نہیں ہے،

تیسرے یہ کہ شعر مذکور میں تحریف کا بھی احتمال پایا جاتا ہے، بہت ممکن ہو کہ اول مصرع یوں رہا ہو،

"پانصد و ہشت و ہشت آخر سال"

یعنی پانصد و شانزدہ (۵۱۶) لیکن چونکہ شعر مذکور میں "شانزدہ" کا ذکر کرنے سے وزن شعر ختم ہو جاتا ہے، اس لیے تلفیق اعداد کے طور پر اسے "پانصد و ہشت و ہشت آخر سال" سے تعبیر کیا ہو، کیونکہ

"ز آخر سال" کا زا یقیناً کاتب کی غلطی ہے، اور اس سے کوئی مفہوم نہیں نکلتا، خواہ تاریخ "پانصد و بیست و ہشت" ہو، جیسا کہ قلمی نسخہ میں ہے، یا "پانصد وہشت وہشت" ہو جس کا احتمال پایا جاتا ہے، یا اس کے بجائے کوئی اور تاریخ ہو، مثلاً "پانصد و بیست و چار" یا "پانصد و بیست و پنج"۔

۲- دوسرے سوال کے سلسلے میں گذارش ہے کہ یہ صحیح ہے کہ حدیقہ کے سال تصنیف کے متعلق مختلف روایتیں ملتی ہیں، لیکن اکثر نسخوں میں ۵۲۴ھ – ۵۲۵ھ پایا جاتا ہے، اس لیے اسی کو صحیح سمجھنا چاہیے، خود سید صاحب مرحوم کافی بحث و تمحیص کے بعد اسی نتیجے پر پہنچے تھے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"اس بنا پر اسی نسخہ "بست و چار و بست و پنج" کو صحیح ماننا چاہیے اور یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ سنائی نے حدیقہ ماہ آذر ۵۲۴ھ میں شروع کی اور ماہ دے ۵۲۵ھ میں تمام کی۔"

(معارف مارچ ۳۳ء ص ۲۰۰)

۳- سید صاحب کی پیش کردہ تین وجوہ میں سب سے زیادہ اہم تیسری وجہ ہے، ظاہر ہے اگر امیر معزی کی وفات ۵۴۲ھ میں ہوئی ہے تو سنائی جنھوں نے اس کے مرثیہ میں چند قطعے کہے ہیں، ان کی وفات یقیناً ۵۴۲ھ سے مؤخر ہونی چاہیے لیکن خود امیر معزی کے اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی وفات ۵۴۲ھ میں نہیں بلکہ ۵۱۸ھ اور ۵۲۰ھ کے درمیان ہوئی ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:-

سلطان سنجر ذی الحجہ ۵۱۱ھ میں تخت سلطنت پر بیٹھتا ہے، اور امیر معزی کا سنجر کے تیر سے زخمی ہونے کا واقعہ اس کی تخت نشینی سے پہلے کا ہے، کیونکہ معزی نے ان مدحیہ قصیدوں میں جو سنجر کی تخت نشینی سے قبل کہے تھے، اس واقعہ کا ذکر کیا ہے، مثلاً ایک قصیدہ میں کہتا ہے

ملک سنجر ہمایون ناصر الدین خداوند ہمہ ایران و توران

. . . .

بدستوری بجانہ رفت خواہم کہ رنجورم ہنوز از رنج پیکان
اگر مر سومم افزاید خداوند بود در دمرا آن رسم درمان

اسی طرح ایک دوسرے قصیدے میں جو سنجر کی تخت نشینی سے قبل کہا تھا، کہتا ہے:-

منت خدای را کہ بفر خدایگان من بندہ بے گنہ نشدم کشتہ رایگان
منت خدای را کہ بجانم نکرد قصد تیرے کہ شد بقصد نینداخت از کمان
یک چند اگر ز رنج دلم بود دردمند یک سال اگر ز درد تنم بود ناتوان
فرجام کار عافیت خویش را سبب فضل خدای دانم و فر خدایگان

نیز وزیر قوام الملک صدر الدین محمد بن فخر الملک جو صفر ۵۰۰ھ سے ذی الحجہ ۵۱۱ھ تک سنجر کی وزارت پر مقرر تھا، اس کی مدح میں جو قصیدے کہے ہیں ان میں بھی تیر کھانے کا واقعہ دہرایا ہے، مثلاً ایک قصیدہ میں کہتا ہے:-

شکر یزدان را کہ از فر وزیر شہریار بختم اندر راہ مونس گشت و اندر شہر یار

. . . .

صاحب عادل قوام الملک صدر الدین کہ ہست از قوام الدین و فخر الملک شہ را یادگار
اے خداوندے کہ رحم تو بہ پیش زخم تیر پیش عمر من سپر شد، گرد جان من حصار
عہد کردستم کہ دست از جام مے دارم تہی کز پس تیمار یک سال است مغزم پر خمار

. . . .

تا کہ باشد در برم پیکان مرا رنجور دل ور نباشد در کفم ساغر، مرا معذور دار

مذکورۂ بالا اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ معزی کے تیر کھانے کا واقعہ سلطان سنجر کی تخت نشینی اور خواجہ صدر الدین محمد کے قتل سے پہلے کا ہے، اور چونکہ سنجر کی تخت نشینی اور خواجہ مذکور کا قتل دونوں واقعے ۵۱۱ھ میں پیش آئے اور معزی خواجۂ مذکور کی زندگی میں اور سنجر کی تخت نشینی سے قبل ایک سال سے زخم تیر کی وجہ سے رنج و تکلیف کی شکایت کرتا ہے، اس لیے یقینی طور پر تیر کھانے کا واقعہ ۵۱۱ھ سے کم از کم ایک سال پہلے ہوا ہوگا، اب رہ گیا یہ خیال کہ معزی تیر کھانے کے ساتھ ہی فوراً مر گیا تو یہ یقیناً غلط ہے، کیونکہ ان ہی اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ اس واقعہ کے ایک سال بعد تک قطعی طور پر زندہ رہا، یہ اور بات ہے کہ تیر کا زخم ایسا کاری تھا کہ ساری زندگی اس کے لیے سوہان روح بنا رہا، اور اس نے برابر اپنے اشعار میں اس کا رونا دیا ہے، حکیم سنائی نے اس کے مرثیہ میں جو دو قطعے کہے ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ بالآخر اسی تکلیف میں اس نے جان دی۔

(مقدمۂ دیوان معزی از عباس اقبال مطبوعہ تہران ۱۳۱۸ھ شمسی)

معزی کے دوسرے اشعار ۵۱۸ھ - ۵۲۰ھ تک کے واقعات پر مشتمل ہیں، لیکن پورے دیوان میں اس سال کے بعد کے سلجوقی یا غیر سلجوقی خاندان کے کسی بادشاہ یا اس دور کے کسی امیر یا وزیر کی شان میں نہ تو کوئی مدحیہ قصیدہ پایا جاتا ہے اور نہ کسی تاریخی واقعہ کی جانب ادنیٰ سا اشارہ ہی ہے، لہذا معزی کا سال وفات ۵۲۰ھ سے کسی طرح مؤخر نہیں ہو سکتا، اور چونکہ معزی کا سال وفات تقریباً ۵۲۰ھ ہے، اس لیے حکیم سنائی جنھوں نے اس کا مرثیہ لکھا ہو ان کا سال وفات ۵۲۵ھ کے مان لینے میں کسی قسم کا تناقض پیدا نہیں ہوتا۔

فرقۂ یزیدیہ

از

جناب لفٹنٹ کرنل خواجہ عبد الرشید صاحب

معارف نمبر ۳ جلد ۸۸، ۱۰ ستمبر ۱۹۶۱ء ص ۲۲۳ پر تلخیص و تبصرہ کے تحت "فرقۂ یزیدیہ اپنے امیر کے بیان کی روشنی میں" چند صفحات لکھے گئے ہیں، اور صفحہ ۲۲۵ کے وسطی پیرے میں لکھا ہے کہ "دوسری جنگ عظیم کے دوران میں پنجاب کے بعض مسلمان فوجی ان علاقوں میں گئے تھے، اور ان کے بارے میں بعض اخبار و رسائل میں معلومات دی تھیں، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ مور کی شکل میں شیطان کی پرستش کرتے ہیں اور بڑے مہمان نواز ہوتے ہیں۔"

خط کشیدہ جملہ میرے مضمون سے ہے جو بہ عنوان "ملک طاؤس" ۱۶ برس ہوئے ندوۃ المصنفین کے مجلۂ شہریہ برہان میں شائع ہوا تھا، اس مضمون کا ایک اقتباس چوکھٹے میں صدق جدید نے اسی سال دیا تھا، پھر میرا ایک مضمون یزیدیوں پر انگریزی زبان میں بھی تقسیم کے بعد لاہور سے سول ملٹری اخبار میں شائع ہوا تھا، میرے علاوہ اس موضوع پر کسی اور فوجی نے نہیں لکھا، البتہ میرا حوالہ دیکر ایک مرتبہ مولانا ابو اعلیٰ چشتی (حاجی لق لق) نے اس مضمون کو اپنے اخبار میں نقل کیا تھا، میں نے تو ان تمام مقامات کی سیر کی تھی اور چند روز شیخ عدی (مقام ہیڈ کوارٹر یزیدیان) میں بھی رہا، اور جبل سنجار کی بھی سیر کی، میرے اس مضمون میں تمام چشم دید حالات بیان

کیے گئے ہیں، یہاں تک کہ ملک طاؤس کے مجسمہ کا بھی بیان دیا گیا ہے،

متذکرۂ بالا تبصرہ میں فرقۂ یزیدیہ لکھا گیا ہے، یہ غلط ہے، یہ فرقہ یزیدیہ نہیں بلکہ قوم یزیدی ہے اور اس کی مفصل تفصیل اور اس قوم کی تاریخ میں نے بیان کر دی ہے، یہ قوم شیطان پرست اور آتش پرست ہیں، ان کو اسلام سے کوئی تعلق نہیں، ان کا نام یزیدی کیونکر پڑا، اس کے متعلق بھی میں نے اپنی تحقیق لکھی ہے، جو اس مقالے میں ملے گی،

ص ۲۲۵ آخری پیرے کے شروع میں لکھا ہے کہ "آجکل ان کا مرکز جبال ہکاریہ کا علاقہ جبل شیخان ہے" معلوم ہوتا ہے مصنف نے خود یہ علاقہ نہیں دیکھا، جبل شیخان پہاڑ نہیں ہے بلکہ ایک قصبہ ہے جس کو "باشیخان" کہتے ہیں، اور یہ مقام جبل مقلوب پر واقع ہے جو کہ موصل سے ۱۸ میل کے فاصلہ پر شروع ہوتا ہے، نہ کہ جبال ہکاریہ جیسا کہ لکھا گیا ہے، اور جبال کی ترکیب بھی سمجھ میں نہیں آئی،

شیخ عدی بن مسافر کے متعلق غلط لکھا ہے کہ انھوں نے شمالی عراق میں پناہ لی اور فرقہ عدویہ کو جاری کر کے اس کا نام یزیدیہ رکھا، شیخ عدی تو وہاں کے گورنر مقرر ہوئے تھے، اور غالباً معاویہ کے زمانے کی بات ہے یہ، اس وقت ٹھیک یاد نہیں، یہ یزیدی علاقہ کے گورنر تھے، اس وقت ان یزیدیوں کو بزداری کہا جاتا تھا، تفصیل کے لیے میرا مقالہ مطبوعہ برہان ملاحظہ ہو،

میرا انگریزی کا مقالہ کچھ ترمیم اور اضافے کے ساتھ میرے انگریزی، تاریخی مضامین جو کتابی شکل میں پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی شائع کر رہی ہے، انشاء اللہ اس ماہ کے آخر تک چھپکر آجائیگا، اس کتاب کا نام ہے (Historical Dissertation)

مطبوعات جدیدہ

حالی بحیثیت شاعر - از ڈاکٹر شجاعت علی سندیلوی، صفحات ۴۹۰، کتابت و طباعت بہتر، شائع کردہ ادارۂ فروغ اردو، لکھنؤ، قیمت [illegible]

نام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب محض مولانا حالی کی شاعرانہ خصوصیات سے متعلق ہو گی، لیکن اس میں ان کی زندگی اور ان کے ادبی، علمی اور عملی تمام ہی کارناموں کی تفصیل موجود ہے۔

مولانا حالی پر اس سے پہلے بہت سی کتابیں اور مضامین لکھے جا چکے ہیں، لیکن ضرورت تھی کہ ان پر ایک جامع کتاب لکھی جائے، ڈاکٹر شجاعت علی سندیلوی نے جن کو بچپن ہی سے حالی کی شخصیت اور انکی شاعری سے دلچسپی تھی، اس کتاب کے ذریعہ یہ ضرورت پوری کر دی، حالی ادیب بھی تھے اور شاعر بھی، وہ ایک صاحب طرز انشاپرداز بھی تھے اور بالغ نظر ناقد بھی، وہ اردو شاعری کے مصلح اور جدید اردو شاعری کے بانی ہیں، اس کتاب میں ان تمام حیثیتوں سے بحث کیگئی ہے، کتاب چھ ابواب پر مشتمل ہے، حالات حالی، عہد حالی اور اسکا پس منظر، حالی کا نظریۂ شاعری، حالی کی شاعری، حالی کی مخالفت، حالی بحیثیت شاعر، ہر باب بڑی محنت، تحقیق اور غور و فکر سے لکھا گیا ہے، حالی پر جتنا مواد بھی ممکن ہو سکتا تھا، وہ قریب قریب سب اس کتاب میں جمع کر دیا گیا ہے، اور حالی کے بارے میں بعض باتیں پہلی بار منظر عام پر آئی ہیں، اسکے پڑھنے سے معلومات میں اضافہ ہوتا ہے، اردو ادب کے تحقیقی ذخیرہ میں اس کتاب سے ایک عمدہ اضافہ ہوا ہے،

مصنف کو اس بات کی اور زیادہ وضاحت کرنی چاہیے تھی کہ حالی نے اردو شاعری اور خاص طور پر غزل گوئی میں جو اصلاحات کی ہیں ان کا زبان و ادب پر کیا اثر پڑا، اور خود انھوں نے اپنی شاعری میں انھیں کس حد تک نباہا، مسدس حالی کے جواب میں جو مسدس لکھے گئے ان کے

اور ان کے لکھنے والوں کے بارے میں کچھ اور تفصیل ہونی چاہیے تھی، کتاب کے اختتام پر مصنف اگر انکی شاعری اور مسدس کے بارے میں یہ رائے نہ دیتے جب بھی حالی کی عظمت میں کوئی کمی نہ آتی۔

"موضوع اور مواد دونوں اعتبار سے مسدس کی اہمیت ملّی سے زیادہ قومی، وطنی اور ترقی پسندانہ ہے"

"جب مسدس جو خالص اسلامی نظم مشہور ہے، اپنے اندر ترقی پسندی اور سیاسی رہنمائی کی خصوصیت رکھتا ہے، تو حالی کی دوسری نظمیں اسلامی کیسے کہی جا سکتی ہیں"؛ اپنی اس رائے کی تائید میں خواجہ غلام السیدین، علی سردار جعفری اور بعض دوسرے ترقی پسند ادیبوں کی رائیں پیش کی ہیں، لیکن ان کو شاید یہ یاد نہیں رہا کہ خواجہ صاحب ایک اسلامی فکر رکھنے والے آدمی ہیں اور مسدس کے دیباچہ میں لکھ چکے ہیں کہ

"اسلام کی تعلیم کے رخ روشن پر زمانہ کے تعصب، مخالفوں کی غلط بیانی اور خود مسلمانوں کی بے راہ روی کی وجہ سے پردہ پڑ گیا تھا، حالی نے اس پردہ کو اٹھا کر دکھایا کہ اسلام ایک مذہب امن ہے، جو دنیا میں سلوک و محبت کی حکومت قائم کرنے آیا تھا، اسلام کا مقصد... ایک عالمگیر اخوت قائم کرنا تھا"۔ کیا اسلامی نظم کی کوئی اور بھی خصوصیت ہوتی ہے؟

ذب ذبابات الدراسات۔ از مولانا شیخ عبد اللطیف سندھی، متوفی سنہ ۱۱۱۸ھ

ضخامت ۲۰۰، ٹائپ، ناشر لجنۃ احیاء الادب السندی، کراچی قیمت ۱۵

گیارہویں صدی کے معروف سندھی عالم شیخ محمد معین سندھی نے اپنی کتاب دراسات اللبیب فی اسوۃ الحسنۃ بالحبیب میں ائمہ اربعہ اور ان کے اجتہادات پر بہت سے اعتراضات بلکہ جا بجا لعن طعن بھی کر ڈالا تھا، اس کتاب کے متعدد جوابات لکھے گئے، انہی میں یہ زیر تبصرہ کتاب بھی ہے جو سندھ ہی کے ایک دوسرے معروف عالم کی تصنیف ہے، اس میں انھوں نے صاحب دراسات کے ایک ایک اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، گو ان مسائل سے عام طور پر دلچسپی کم ہو گئی ہے، مگر ایک علمی یادگار کی حیثیت سے یہ کتاب انتہائی قابل قدر ہے، مصنف کا ذہن بڑا رسا ہے،

اس لیے عجیب عجیب نکتے پیدا کرتے ہیں، مصنف کے والد محمد ہاشم ٹھٹوی اپنے وقت کے یگانۂ روزگار عالم تھے، ان کے متعدد رسالے متداول ہیں، مولانا عبد الرشید نعمانی جو متعدد علمی کتابوں کے محشی و مرتب ہیں، اس کتاب کو مرتب کیا اور جا بجا مفید حواشی لکھے ہیں۔

فقیہ مصر، محتسب اسلام۔ از ڈاکٹر مولانا مصطفےٰ حسن صاحب علوی، طباعت و کتابت متوسط صفحات ۱۰۴ - ۸۰، ناشر قرآنستان، مولوی گنج لکھنؤ۔

یہ دونوں رسالے ڈاکٹر مولانا مصطفےٰ حسن صاحب علوی کی تصنیف ہیں، فقیہ مصر میں انھوں نے حضرت لیث بن سعد کے حالات زندگی اور ان کے علمی و عملی کارناموں کی تفصیل کی ہے، لیث بن سعد کا شمار ان ائمہ مجتہدین میں ہوتا ہے جو صاحب مذہب شمار کیے جاتے ہیں، سب سے پہلے ان کے مفصل حالات زندگی پر حافظ ابن حجر نے الرحمۃ الغیثیہ کے نام سے ایک الگ رسالہ لکھا تھا، اردو میں دار المصنفین کی شائع کردہ کتاب تبع تابعین میں بھی انکے حالات زندگی اور مجتہدانہ کارناموں کی تفصیل کی گئی ہے، مولانا مصطفےٰ حسن صاحب نے اس رسالہ میں ان کے علمی و عملی کارناموں کی مزید تفصیل کی ہے، یہ رسالہ لکھ کر مولانا نے ایک مفید کام انجام دیا ہے، البتہ زبان و بیان پر نظر ثانی کی ضرورت ہے،

محتسب اسلام میں مولانا نے اسلام میں احتساب کی حیثیت اور محتسب کے فرائض پر روشنی ڈالی ہے، اس موضوع پر اردو زبان میں غالباً یہ پہلا رسالہ ہے، اس کے پڑھنے سے اندازہ ہوگا کہ اسلامی حکومت کا دائرہ کتنا وسیع اور اس کے فرائض کتنے نازک ہیں، اس رسالہ کا نام اگر احتساب اور اسلام یا احتساب کے حدود و فرائض وغیرہ ہوتا تو زیادہ بہتر تھا، اس نام سے کسی شخص کی سوانح عمری کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے،

داستان زبان اردو۔ از ڈاکٹر شوکت سبزواری، صفحات ۲۱۴، کتابت و طباعت بہتر، ناشر کل پاکستان انجمن ترقی اردو، اردو روڈ، کراچی، قیمت صر

اردو زبان کا مولد و منشا ہندوستان کا کون سا خطہ ہے، اس بارے میں علمائے لسانیات وادب کے درمیان قدرے اختلاف پایا جاتا ہے، پروفیسر شیرانی نے اس کا مولد اور منشا پنجاب کو قرار دیا ہے، مولانا سید سلیمان ندویؒ نے سندھ کو اس کا مولد بتایا ہے، اسی طرح مغربی مصنفین اور ہندوستانی زبان کے ماہرین کی رائیں مختلف فیہ ہیں، ڈاکٹر شوکت سبزواری صاحب نے داستان زبان اردو میں ان تمام رایوں کا بڑے عالمانہ اور محققانہ انداز میں جائزہ لیا ہے، اور بتایا ہے کہ اردو بذات خود ایک زبان ہے وہ کسی ایک زبان کے بطن سے پیدا نہیں ہوئی ہے، یوں جس طرح دنیا کی تمام زبانیں اخذ و استفادہ کرتی ہیں اس نے بھی ہندوستانی زبانوں سے استفادہ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں "آج جس زبان کو ہم اردو کہتے ہیں وہ آریا قبائل کے ہمرکاب پاک و ہند آنے والی قدیم پراکرت کے کسی قدیم ترروپ کی ترقی یافتہ صورت ہے، اس کا نام اردو اس کو تیرھویں صدی میں ملا جب مسلمانوں کی سرپرستی میں اس کا احیاء ہوا" (ص ۲۰۰) پھر انھوں نے بدلائل یہ ثابت کیا ہے کہ اردو کا مولد و منشا دلی و میرٹھ کے درمیان کا علاقہ ہے، دوسرے دلائل کے ساتھ انھوں نے اس دلیل پر بار بار زور دیا ہے کہ ہندوستان کے کسی علاقہ کی مکمل طور پر زبان اردو نہیں ہے، لیکن یوپی کے مغربی اضلاع کے دیہات اور شہر، عامی اور عالم، ہندو اور مسلمان ہر شخص کی بول چال اور ادب کی زبان اردو ہے، پروفیسر شیرانی کی رائے پر تنقید کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ اگر مسلمانوں کی آمد سے اردو کے رشتہ کو ملایا جائے تو پھر مولانا سید سلیمان ندویؒ کی رائے زیادہ وزنی ہے کہ اردو کی ابتدا سندھ میں ہوئی ہے اس لیے کہ مسلمانوں کی آمد اور اس کے اثرات سب سے پہلے یہیں پڑے، غرض اس موضوع کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جسے ڈاکٹر صاحب نے تشنہ چھوڑا ہو، ڈاکٹر صاحب کی بعض رایوں سے اختلاف کی گنجائش ہے، لیکن اس کے باوجود اپنے موضوع پر انتہائی قابل قدر کتاب ہے۔

"م، ج"

جلد ۸۸ ماہ جمادی الثانی ۱۳۸۱ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۶۱ء عدد ۵

مضامین